NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 4, TOMO I

HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN 

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 4

La Filosofía Contemporánea

tomo primero
de
GIOVANNI FORNERO

con la colaboración de
Luigi Lentini y Franco Restaino

Traducción de
Carlos Garriga
y
Manuela Pinotti

HORA, S.A.
BARCELONA

Versión española de la edición italiana
correspondiente al volumen IV tomo primero
de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
de Nicolás Abbgnano, publicado por UTET
(Unione Tipografico-Editrice Torinese).

Depósito legal: B-11.368 - 1996
ISBN: 84-85950-81-X
ISBN: 84-85950-06-2 (obra completa)

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.
Impresión: Tesys, S.A.
Manso, 15-17 - 08015 Barceiona
Impreso en España -Printed in Spain

ÍNDICE

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÌA CONTEMPORÀNEA

TOMO I

PRÓLOGO

Cuando me comprometí a proseguir la *Historia de la Filosofía* de Abbagnano, asumí una grave responsabilidad. No lo habría hecho de no mediar la petición explícita del propio Abbagnano y, sobre todo, si no creyera en el valor de una obra que ha marcado un hito fundamental en el sector de las historias generales de la filosofía.

Al entregarme a esta tarea, he intentado ser fiel (si lo he sido, y en qué medida, lo juzgará el lector) a las directrices básicas del maestro y a su idea de la historia de la filosofía como un tratado claro, objetivo y documentado sobre lo que han dicho los filósofos a lo largo de sus obras.

En efecto, Abbagnano nos ha enseñado: 1) que es posible escribir de una manera transparente y accesible incluso sobre los temas más complejos, sin por ello renunciar a las exigencias de la precisión y del rigor científico. «Buscar la simplicidad y la claridad —solía decir, citando a Popper— es un deber moral de los intelectuales: la falta de claridad es un pecado y la pretenciosidad un delito». 2) que un conocimiento directo y atento de los textos, asegurado por las citas oportunas, constituye la premisa indispensable de todo trabajo serio sobre historiografía filosófica. 3) que el historiador del pensamiento no es el arrogante depositario de un saber absoluto acerca del pasado y las presuntas «fuerzas motrices» de los sistemas filosóficos, sino un modesto doxógrafo (en el sentido etimológico y no peyorativo del término) que se dedica a transmitir, de la manera más honesta y escrupolosa posible, las ideas de otros y asimismo la estructura categorial que forma el esqueleto, o la trama teórica, de una determinada filosofía. 4) que el autor de una obra histórica está profesionalmente obligado a respetar todas las posiciones de pensamiento expresadas por los filósofos examinados, o sea, la multiplicidad posible de los modos en que el hombre puede interpretar la realidad y situarse frente a sí mismo, a los demás, al mundo y a Dios. 5) que la preocupación por la objetividad, la cautela crítica, el análisis paciente de los textos, el respeto al dictado de los filósofos «no son en la historiografía filosófica meros síntomas de renuncia a la inquietud teorética, sino las más seguras pruebas de seriedad en la empresa teorética. Pues quien espera de la investigación histórica una ayuda efectiva, quien ve en los filósofos del pasado maestros y compañeros de investigación, no tiene interés en alterar su fisonomía, enmascarar su doctrina, ocultar sus rasgos fundamentales. Por el contrario, siente el máximo interés por conocer su verdadera faz, de la misma manera que quien emprende un viaje difícil tiene interés por conocer la verdadera naturaleza del que le sirve de guía» *(Prólogo a la primera edición).*

Abbagnano también nos ha enseñado, anticipándose netamente a las confusiones y a los reduccionismos de distinto tipo que se han producido en las últimas décadas, que la historia de la filosofía, aun estando de hecho ligada a la historia general de la humanidad y al cuadro polícromo de sus manifestaciones sociales y culturales, constituye, al mismo tiempo, un sector relativamente autónomo de ésta, o sea, un campo de experiencias y de discursos dotado de una peculiar fisonomía y lógica interna.

El reconocimiento de la identidad específica y de la consistencia real del discurso filosófico —estudiado de un modo rigurosamente especialístico, pero también de una manera tal que salvaguarde su valor «universalmente humano»— respondía, por lo demás, al genuino interés y al profundo amor por la filosofía propios de Abbagnano, que, incluso cuando estaba de moda creer en la llamada «muerte» del pensamiento filosófico, o bien en una eventual «resolución» de éste en la política o en las ciencias humanas, nunca dejó de percibir, en él, «al hombre miso, que hace problema de sí mismo y busca las razones y el fundamento del ser que es suyo». En efecto, desde *La struttura dell'esistenza* (1939) hasta los *Ricordi di un filosofo* (1990), es decir, durante los cincuenta años que lo han contemplado entre los pensadores más destacados de la cultura italiana, Abbagnano no ha dejado de insistir, con obstinación y firmeza, en el carácter constitutivo e ineliminable de aquella especie de reflexión de «segundo grado» que se conoce con el nombre de «filosofía», sosteniendo que el hombre, en virtud de la estructura *problemática* de su existencia, no puede vivir y pensar sin, al mismo tiempo, filosofar *(en el sentido platónicamente lato del término),* o sea, sin interrogarse, de modo crítico y dialógico, acerca de los datos fundamentales de su propia experiencia del mundo (se refieran a la sociedad o al ser, a la ética o al arte, a la religión o a la ciencia)...

Este cuarto volumen, que, de hecho, substituye el capítulo final del tercero (titulado «Últimos avances»), con el objetivo de ofrecer un panorama actualizado y detallado de las corrientes de pensamiento actuales a las que Abbagnano apenas había prestado atención (desde el neomarxismo hasta las nuevas teologías), surge de la constatación y de la convicción de que después del fin de tantas embriagueces intelectuales y después del ocaso de tantos absolutismos ideológicos (y como posible antídoto a nuevos integrismos), la «sobria» y «honesta» manera que Abbagnano tenía de entender y practicar la historia de la filosofía posee una validez imperecedera y resulta extraordinariamente actual (tanto en las escuelas y universidades como entre el público culto). De ahí el proyecto editorial de reanudarla desde el punto en que se había interrumpido.

Aunque se remite programáticamente al espíritu de los anteriores, el volumen que presentamos a los estudiosos tiene algunas características propias. Ante todo, ha sido ideado y compuesto por el autor de estas líneas (que trabaja como escritor libre), con la colaboración de Franco Restaino (de la Universidad de Cagliari) y de Luigi Lentini (de la Universidad de Venecia). Abbagnano, que dirigió la obra, discutió una a una sus distintas partes hasta dar su aprobación, aportando observaciones y sugerencias. En segundo lugar, el volumen se caracteriza

por un tratamiento más pormenorizado y analítico de los distintos temas, en homenaje a la exigencia actual, cada vez más difundida, de dar un mayor espacio al estudio de la civilización y del pensamiento de nuestro tiempo. En tercer lugar, partiendo de la óptica laica y pluralista de Abbagnano, y de su visión «universalista» y no sectaria del hecho cultural, el presente texto se caracteriza por una más acentuada, si cabe, *apertura simpatètica* —sin renunciar a la indispensable distanciación crítica— hacia todas las grandes corrientes de pensamiento del mundo contemporáneo (incluidas las que habían quedado fuera de los intereses y de la atención centrales del maestro, como por ejemplo la Escuela de Frankfurt o la hermenéutica). Como el lector podrá fácilmente constatar, Lukács y Popper, Tillich y Lévi-Strauss, Foucault y Bloch, Gadamer y Quine, Labriola y Nozick (por citar algunas figuras muy distintas entre sí) son objeto de la misma atención e imparcialidad, desmintiendo el lugar común del inevitable carácter «tendencioso» de las historias de la filosofía.

Obviamente, por lo que se refiere a los autores y a los movimientos, se ha tenido que elegir y seleccionar, excluyendo no sólo los temas ya tomados en consideración por Abbagnano en las anteriores secciones, sino también todo aquello que, por el momento, constituye más objeto de crónica que de auténtica historia. Además, y por voluntad de Abbagnano, no aparecen ni el propio Abbagnano ni los filósofos italianos de su generación y de la postguerra (con las excepciones de Setti y Pareyson). En cambio, siguiendo una tendencia dominante en la manualistica más reciente, se ha creído conveniente conceder un adecuado espacio a los aspectos filosóficos de la «nueva teología» y a sus numerosas corrientes y ramificaciones internas. En cualquier caso, aunque no pretendemos haber agotado todo el variopinto y controvertido cuadro de la filosofía contemporánea (sería temerario e ingenuo pensar tal cosa) creemos haber ofrecido ya mucho —sin duda más de lo que en estos tiempos se suele ofrecer.

Al dar por acabada esta labor, deseo expresar mi agradecimiento tanto a la editorial que ha hecho posible su perfecta realización como a mis magníficos colaboradores, con los cuales he trabajado en sintonía de métodos y de propósitos. Finalmente, me es grato rendir homenaje, con emocionada gratitud, a la memoria de Abbagnano, confiando en que también este trabajo pueda contribuir a hacer vivir en el tiempo su nombre y su obra.

Turín, 1991 GIOVANNI FORNERO.

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tomo primero

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tomo primero

CAPITULO I

LOS DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

866. EL RENACER DE LA FILOSOFÍA MARXISTA EN EL NOVECIENTOS

La historia intelectual del marxismo del ochocientos está caracterizada por una progresiva acentuación epistemológica del componente «científico» respecto al «filosófico», hasta el desenlace último de una tendencial resolución-difusión de la filosofía en la ciencia. Este desenlace se encontraba ya presente, al menos en parte, en los mismos fundadores de la teoría. En efecto, aunque habían declarado con orgullo que el movimiento obrero alemán era heredero de la filosofía clásica alemana, Marx y Engels no habían querido sostener, con esta afirmación, que el comunismo fuera una «filosofía». Más bien habían contrapuesto el punto de vista «científico» de los socialistas al todavía «ideológico» de los filósofos, determinados a superar y a suprimir, de una vez por todas, la filosofía, tanto en la forma como en el contenido. Por otro lado, algunos conocidos pasajes del último Engels, de carácter netamente positivista, sostenían que con Hegel se había «acabado» la filosofía y que el último sector válido que de ella quedaba era la lógica y la dialéctica: «Con Hegel termina, de forma generalizada, la filosofía; por una parte porque él, en su sistema, compendia toda su evolución en la forma más amplia; por otra parte, porque él, aunque inconscientemente, nos muestra la salida que de este laberinto de los sistemas nos lleva al verdadero conocimiento positivo del mundo» *(Ludwing Feuerbach e U punto di approdo della filosofia classica tedesca,* Roma, 1950, ps. 18 y sg.). «Lo que sigue quedando aún en pie, con autonomía, de toda la filosofía que hemos tenido hasta ahora es la doctrina del pensamiento y de sus leyes, o sea, la lógica formal y la dialéctica. El resto se resuelve dentro de la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia» *(Anti-Dühring,* Roma, 1985, p. 25).

En Marx, este privilegiamiento de la «ciencia» coexiste, no obstante, con una fuerte tensión filosófica que nunca disminuyó. Y, en el mismo Engels, junto la celebración del saber «positivo» subsiste también en todo momento el concepto de una dialéctica estructurada como «ciencia de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de

la sociedad humana y del pensamiento» *(Ib.,* p. 135), o el ideal de una teoría global del mundo obtenida inductivamente (así al menos lo creía el viejo maestro) de una observación científica de lo que existe *(Ib.,* p. 35). En sus seguidores y epígonos, esta tensión filosófica, que a pesar de todo había distinguido al marxismo de sus fundadores, había gradualmente disminuido también bajo el influjo del clima positivista y cientificista de la época, propenso a opinar que Marx, más que un «filósofo» era un «científico», o bien un investigador que había realizado en el campo de las ciencias sociales lo que Darwin había llevado a cabo en las ciencias biológicas. Idea que, en el mejor de los casos, se concretaba en la convicción de que «la ciencia llegada a la perfección es ya filosofía» (A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia,* en *Scritti filosofici,* a cargo de F. Sbarberi, Turín, 1976, vol. II, p. 714).

A todo ello hay que añadir el inadecuado conocimiento del Marx filosófico. En efecto, tal y como recuerda Lucio Colletti, el marxismo de finales del ochocientos no dispone de textos filosóficos de Marx. Tiene a su alcance, y es prácticamente todo, las pocas páginas del *Vorwort* de 1859 *Para la crítica de la economía política* y del prólogo a *El Capital. La misma Einleitung* de 1857 a los *Grundrisse der politischen Ökonomie,* si bien publicada por Kautsky a principios de siglo, parece que haya pasado desapercibida, y es muy difícil encontrar que los escritores de la época (Lenin incluido) hagan referencia a ella. Al finalizar el siglo, *La sagrada familia* misma es una rareza bibliográfica: luego de haberla buscado sin éxito, Antonio Labriola le pidió una copia prestada a Engels. Los escritos más importantes de Marx del período 1843-46, que son testimonio de su formación filosófica, eran en aquel tiempo desconocidos *(Enciclopedia del Novecento,* Roma, 1979, v. «Marxismo», vol. IV, ps. 6 y 7).

En consecuencia, tal y como escribe Korsch al tratar de la poca fortuna de la filosofía marxista en la época de la Segunda Internacional (1889-1914), si por un lado los profesores de filosofía se convencían a sí mismos de que el marxismo estaba desprovisto de un contenido filosófico específico, y con esto creían decir algo muy importante *contra* él, por otro lado, los marxistas ortodoxos «se persuadían entre sí de que su marxismo, en esencia, no tenía nada que ver con la filosofía y con ello creían decir algo muy importante *en su favor» (Marxismo e filosofia,* Milán, 1966, p. 39). Por ejemplo, Franz Mehring, a pesar de su derecho a proclamar «haberse ocupado más a fondo que nadie sobre los conocimientos filosóficos de Marx y Engels», había sintetizado su punto de vista «ortodoxo» relativo a la filosofía, diciendo que hacía suyo el «rechazo de las elucubraciones filosóficas», rechazo que en los maestros «había constituido la premisa de sus obras inmortales» («Neue Zeit» 28, I, p. 686; cfr. *Marxismo e filosofia,* cit., p. 38 y 143, nota 5). Y Rudolf Hil-

ferding, haciendo explícito de forma coherente el ideal epistemológico de gran parte del marxismo economicista y a-filosófico de la Segunda Internacional, llevado a ver en las ciencias físico-matemáticas y en su procedimiento causal el paradigma mismo del conocimiento, escribía, en el prólogo de *Das Finanzkapital*(1910), que «el marxismo es solamente una teoría de las leyes de la sociedad» o bien una doctrina «científicamente lógica, objetiva» no vinculada a juicios de valor y tendente a describir «nexos causales» (*// capitale finanziario,* Milán, 1961, p. 5-6).

Esto, obviamente no significa (sería ingenuo y acritico hipotetizarlo) que los marxistas de la Segunda Internacional no hicieran también, *de hecho,* filosofía o metafísica (y mucho más a menudo de cuanto subjetivamente sostenían). De todos modos es innegable que, también en estos casos, estaban *convencidos* de hacer «ciencia» o, por lo menos, una filosofía «científicamente» fundada, bien distinta de aquello que tradicionalmente se entendía con este nombre. Este contraste entre lo que los teóricos de la Segunda Internacional hacían y lo que creían hacer, no pasará inadvertido a los posteriores marxistas, quienes acusarán muy a menudo a sus predecesores de haber dado a luz una mezcla de mala ciencia y pésima filosofía.

A esta situación de progresivo empobrecimiento filosófico del marxismo, se habían opuesto, a principios de siglo, aquellos grupos socialistas «filosofantes» que, temiendo el peligro de una completa «desfilosofización» de la teoría, se habían propuesto «integrar» la doctrina de los fundadores con principios provenientes de Kant, Darwin, Spenser, Dietzgen, Mach, Bergson, etc. La más conocida y teoréticamente relevante de estas «combinaciones» fue, sin duda, la que se hizo entre Marx y Kant. La idea de una fundamentación moral del socialismo había hecho su primera aparición en la obras de Fiedrich Albert Lange y de Hermann Cohén, promotor de la escuela de Marburgo. Este último sostenía que la máxima kantiana de no tratar al prójimo como un medio equivalía en la práctica a la postulación de una sociedad socialista. Sin embargo pensaba que un socialismo edificado en la ética no tenía nada que compartir con el marxismo. A su vez, algunos de sus partidarios, como por ejemplo KARL VORLÄNDER (1860-1928) y LUDWING WOLTMANN (1871-1907), se habían hecho portavoces de una «síntesis» entre Kant y Marx, sosteniendo que el socialismo, si bien nacido potencialmente de las contradicciones objetivas del capitalismo, necesitaba, en el momento de poder ser realizado, de la consciente voluntad moral de los hombres.

Otra manifestación sobresaliente del encuentro entre neokantismo y marxismo, ha sido el llamado «austromarxismo» representado sobre todo por MAX ADLER (1873-1937) y por OTTO BAUER (1881-1939). Según Adler, el materialismo histórico no se podría confundir con el materialismo filosófico tradicional («¿Qué es el materialismo? Una respuesta al inte-

rrogante sobre la *esencia* del mundo, de su propio sentido, en pocas palabras, una concepción ontológica y por lo tanto metafísica desde el principio»), ni con una metafísica dialéctica de la historia. Se identificaba, más bien, con un conjunto de principios heurísticos dirigidos a recoger, en el análisis científico de los acontecimientos, su aspecto concreto y social: «A la luz de la historia genética de la doctrina marxista, la expresión "materialistico" o "base material" de la ideología no puede ser entendida de otro modo que como una oposición consciente a la filosofía de Hegel, a su tendencia a la sublimación y abstracción de toda experiencia; frente a esta tendencia era necesario volver de nuevo al terreno *material* en la naturaleza y en la historia. El «materialismo» de la concepción marxiana de la historia y de la sociedad, no es más que la acentuación polémica y programática del punto de vista empírico» *(Marxistische Probleme,* Stuttgar, 1913, IV, ed. 1920, p. 65 y sg.; cfr. J. FETSCHER, *Il marxismo Storia documentaría,* Milán, 1969, vol. I, ps. 202-203).

Dentro de esta interpretación del marxismo, que hacía una rigurosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, entre descripción y prescripción, Adler terminaba por creer, en substancia, que el *Sollen* (deber-ser) del socialismo, a pesar de tener sus raíces en el *Sein* (ser) del capitalismo, extraía su legitimidad o investidura de un juicio ético de fondo: «El nuevo estado social depende, naturalmente, en primer lugar de las condiciones reales de su posibilidad, *dentro,* pero, *de estas condiciones* viene *configurado solamente por el ideal ético* presente en los hombres que quieren realizarlo. Por sí mismo, el desarrollo económico no produce también el nuevo estado social, sino solamente las condiciones del mismo. Esto significa que el *nuevo orden* es *en principio valorado* como el mejor y por esta razón es realizado... Sobre la misma base material serían posibles de otro modo, en efecto, órdenes sociales muy diversos; y *si no existiera el ideal ético, por qué al fin y al cabo, el proleteriado no debería estar satisfecho con un sistema de feudalismo industrial,* si —lo que no queda excluido— dentro de él encontrara un salario mejor que el actual, una habitación limpia, una jornada de trabajo más corta y la seguridad suficiente contra enfermedades, infortunios, la vejez y la invalidez?».

Este florecer de modelos eclécticos —destinado a especificarse en múltiples conflictos de posturas y soluciones— demostraba que, también para los socialistas filosofantes el marxismo, en el fondo, estaba desprovisto de una base filosófica. En otras palabras, como observa Korsch, al perseguir el ideal de una integración filosófica del socialismo, estos estudiosos «probaban con suficiente evidencia que también a sus ojos, el marxismo en sí estaba desprovisto de contenido filosófico» *(ob. cit.,* página. 39).

La pérdida de la carga filosófica del marxismo iba acompañada, a finales del ochocientos, de una análoga pérdida de herencia hegeliana. Hablando de Plechov, Kautsky, en 1896, escribía a Bernstein: «Es nuestro filósofo, y aun el único de entre nosotros que ha estudiado a Hegel» (cfr. H. J. STEINBERG, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie,* Hannover, 1969, p. 43 y sg.). Tanto es así que la «Neue-Zeit», para discutir de temas hegelianos había tenido que recurrir, a falta de socialdemócratas alemanes que estuvieran a la altura de este contenido, a estudiosos rusos (cfr. E. J. HOBSBAWM, *La cultura europea e U marxismofra Otto e Novecento,* en AA. Vv. *Storia del marxismo,* Turín, 1978-82, vol. II, p. 87). Por lo demás, como había notado Oskar Negt, Engels ya se había encontrado con tener que «insistir continuamente sobre las tradiciones perdidas de la filosofía dialéctica clásica». Y esto «para que esta tercera fuente de la teoría marxiana no cayera en el olvido incluso en el país donde había tenido origen» *(El marxismo y la teoría de la revolución en el último Engels,* AA. Vv. *Storia del marxismo,* cit., vol. II, p. 152). El mismo Lenin confirmando el hecho de este vacío teórico, escribía en sus apuntes: «No se puede entender cabalmente *El Capital* de Marx, y en particular su primer capítulo, si no se ha estudiado atentemente y entendido *toda* la lógica de Hegel. En consecuencia, después de medio siglo, ningún marxista ha entendido a Marx» *(Quadernifilosofici,* en Opere Complete, Roma, 1955-71, vol. XXVIII, p. 167).

El ofuscamiento de la substancia filosófica y hegeliana de la doctrina oscurecida por el previlegiamiento del concepto positivista de «evolución» sobre el dialéctico de «revolución» fue vigorosamente frenado, en los primeros decenios del novecientos, por algunas de las principales personalidades marxistas, las cuales —precedidas por Plechanov, en Rusia, y por Labriola, en Italia— se propusieron: 1) conceder la debida importancia a la filosofía, convencidos, utilizando palabras de Mondolfo, de que «ninguna tendencia, vieja o nueva, que surja dentro del partido socialista, podrá prescindir jamás de aquella necesidad que Marx y Engels sintieron: la necesidad de pasar cuentas con la filosofía» *(Umanismo di Marx,* Turín, 1968, p. 127); 2) defender, contra las distintas formas de revisionismo teórico y sus híbridos contubernios especulativos, la relevancia y la autonomía categorial del marxismo; 3) releer Marx, teniendo presente la herencia de Hegel. Semejante renovación intelectual del marxismo encontró su concreción en un amplio espectro de doctrinas, personificadas sobre todo por Lenin y sus partidarios en Rusia, por Mondolfo y Granisci en Italia, por Luckács, Korsch y Bloch en los países de lengua alemana. Doctrinas que, aun partiendo de situaciones y premisas distintas y con diferentes resultados, estaban objetivamente unidas por el deseo de una *reconstrucción* (que no rectificación) del pensamiento marxista.

Esta llama de interés por la filosofía de Marx, surgió y se alimentò gracias a algunos «desafíos» culturales y políticos, representados tanto por la batalla antirrevisionista consiguiente a la situación de «teoría sitiada» en la cual vino a encontrarse el marxismo a principios del novecientos (lo que provocó la necesidad de restablecer el pensamiento genuino de Marx, sin someterlo a filosofías extrañas), como por la oleada revolucionaria de los dos primeros decenios del siglo (que generó la voluntad de recuperar, más allá de las degeneraciones evolucionísticas y reformistas puestas en marcha por la deutsche Sozialdemokratie, en núcleo dialéctico y revolucionario del marxismo). A todo esto hay que añadir la tardía publicación de las obras de juventud de Marx (en 1927 apareció la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público,* en 1932 *La ideología alemana y los Manuscritos económicos-filosóficos)* que revelaron al mundo la riqueza originaria del pensamiento marxista y contribuyeron a reforzar, más tarde, la imagen de un Marx «filósofo» (y no solamente «científico»).

Este renacer, en el novecientos, de la filosofía marxista coincide con una reanudación creativa de la teoría, la cual, superada la sequedad del positivismo, llega a posiciones nuevas y originales. En el §781 hemos examinado las doctrinas del marxismo soviético. Ahora nos ocuparemos de las aportaciones filosóficas del marxismo europeo.

867. EL «MARXISMO OCCIDENTAL»

En el ámbito de la historiografía contemporánea el término «marxismo occidental» se utiliza en dos distintas maneras, diferenciadas por la menor o mayor amplitud de su significado.

La primera acepción —acuñada, o simplemente divulgada por Merleau-Ponty en *Les aventures de la dialectique* (1955)— entendía por marxismo occidental aquella lectura de Marx desarrollada en los años veinte por autores como Luckács y Korsch. Como es sabido, el pensamiento de estos dos autores, que han seguido derroteros distintos sin llegar a dar vida a una «escuela» en el sentido estricto de la palabra, presenta frente a *otras* interpretaciones de Marx, empezando por la efectuada por la Segunda Internacional, algunos rasgos propios inconfundibles y algunos núcleos teóricos *comunes.* Entre estos últimos, sobre los que incidirán sus adversarios para implicarlos en una misma condena, recordamos esquemáticamente los siguientes: 1) la recuperación de la dimensión «filosófica» del marxismo y el rechazo de la mitificación positivista y socialdemocràtica de la ciencia; 2) el esfuerzo de pensar Marx a través de Marx y la concepción del marxismo como plexo teórico y epistemológico con una base filosófica autónoma; 3) el abandono de los esquemas

materialistas, mecanicistas, evolucionistas y economicistas del marxismo en el tardío ochocientos; 4) el uso de la dialéctica de matriz hegeliana, en particular de la categoría de totalidad, como «cámara de reanimación» de un marxismo asfixiado y carente de nervio revolucionario; 5) la interpretación del materialismo histórico en términos de un historicismo humanístico que, dejando a un lado los aspectos teológico-providencialistas del idealismo y los naturalístico-deterministas del positivismo, considera la experiencia en la medida de un proceso cuyo verdadero autor o sujeto agente es el hombre social y su praxis transformadora; 6) el rechazo hacia toda forma de marxismo «descarnado», o sea propenso a reducir la historia al solo esqueleto económico, y la insistencia en la «realidad» y en la «importancia» de las ideas y de las formas superestructurales en general; 7) la forma abierta y «heterodoxa» de relacionarse con Marx y con el marxismo.

Alguno de estos rasgos (por ej. el 1 y el 2) son comunes también con el marxismo ruso, el cual, como sabemos (§ 860), se opone también a la «sozialistische Weltanschauung» de los teóricos de la Segunda Internacional. Sin embargo el marxismo occidental se diferencia del soviético —que, a través de la «bolchevización» de los partidos adheridos a la Tercera Internacional, entrará también en Europa— por una serie de motivos de fondo. Ante todo, mientras este último tiende a organizarse bajo la forma de un materialismo dialéctico, o sea en una concepción global y omnicomprensiva del mundo (§781), el occidental tiende a restringir el horizonte de validez del marxismo al campo de la sociedad y de la historia, manifestando, en mayor o menor grado, una acentuada desconfianza hacia la dialéctica de la naturaleza de derivación engelsiana y leninista.

En segundo lugar, mientras que para el marxismo ruso la dialéctica constituye una estructura ontológica que se encuentra tras la actividad humana determinándola necesariamente, para el marxismo occidental la dialéctica es algo que existe solamente *a través* del hombre y de su actividad histórico-social. En otros términos, el marxismo ruso hace hincapié sobre una dialéctica *objetiva* o bien sobre un sistema de leyes ya dadas que el hombre se limita a reflejar en la teoría y a seguir en la práctica. El «marxismo», escribirá Stalin llevando al extremo este proceso de naturalización y de fetichismo de la dialéctica «entiende las leyes de la ciencia —se trate de las leyes de las ciencias naturales o de las leyes de la economía política— como un reflejo de procesos objetivos que se desarrollan independientemente de la voluntad de los hombres. Los hombres pueden descubrir estas leyes, conocerlas, estudiarlas, tenerlas en cuenta en sus actuaciones, utilizarlas en interés de la sociedad, pero no pueden cambiarlas o abolirías» *(Problemi econimici del socialismo nell'URRS,* Roma, 1953, ps. 9-10). En cambio, el marxismo occidental rechaza reducir la

teoría de Marx a una filosofía del objeto (materialismo) o del sujeto (idealismo) y hace hincapié sobre un concepto de dialéctica como naciente totalización derivada de una *relación* concreta entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza. Por lo cual, mientras en el primero de los casos, la dialéctica está ya *constituida y* preexiste al hombre, en el segundo es *construida* por los individuos asociados y existe sólo en virtud de su *praxis.*

En tercer lugar, mientras el materialismo soviético, partiendo de la hipótesis de un objeto independiente del sujeto, defiende una teoría del conocimiento como «reflejo», o sea gnoseologia realista y precrítica, el marxismo occidental, concibiendo sujeto y objeto como elementos integrantes de una misma totalidad en curso de realización, rechaza la separación «dualista» o «metafísica» entre pensamiento y ser, y sostiene su unidad «dialéctica» estructural.

Encontramos semejanzas teóricas notables entre marxismo occidental y marxismo italiano. En efecto, casi todos los puntos arriba indicados (en particular el 5 y el 6) concurren también en las elaboraciones de un Labriola o de un Gramsci. Por ejemplo, este último, «si bien había desarrollado su propia investigación con plena autonomía y sin haber conocido o siquiera, las obras en cuestión (de Lukács y de Korchs) con todo presenta innegables puntos de contacto con ellas, aunque sólo sea por una matriz cultural idealistica e histórica común» (L. Colletti, *ob. cit.,* p. 12). Ello ha conducido a algunos estudiosos a acuñar un significado más amplio de marxismo occidental. En efecto, según otra acepción, el marxismo «occidental» no abarcaría solamente el pensamiento de Lukács y de Korsch, como se expone en *Historia y conciencia de clase* (1923) y en *Marxismo y filosofía* (1923), sino incluiría todas aquellas experiencias filosóficas de principios del novecientos (desde el austromarxismo al marxismo italiano) que se han desarrollado de forma autónoma respecto al marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional y al materialismo dialéctico de sello soviético. Obviamente, esta «noción ensanchada» de marxismo occidental no implica una minimización o entre paréntesis las *diferencias* (ambientales, culturales, ideológicas, etc.) existentes entre tales filosofías. Ello comporta simplemente una programática confrontación de sus *objetivas* analogías categoriales y doctrinales. «Es verdad» escribe, por ejemplo, Sergio Moravia, «que entre estos marxismos existen muchas y considerables diferencias —sobre todo muy fuertes entre austromarxismo por un lado y marxismo húngaro e italiano por otro. Pero también es justo tener en cuenta algunos caracteres y tendencias en cierta medida comunes» *(Filosofia, Dal romanticismo al pensiero contemporaneo,* Florencia, 1990, vol. III, p. 689). De este significado más amplio de marxismo occidental —implícitamente propuesto por aquellos que se harán portavoces de formas antitéticas del marxismo (v. el caso del materialismo antihistoricista y antihumanista de Althusser)—

es parte integrante, también, la filosofía de la esperanza de Bloch. Otra manifestación, o propagación, del marxismo occidental en su sentido amplio, es la Escuela de Frankfurt, (cfr. cap. II).

El hecho de que el marxismo occidental, en todas sus corrientes, se haya desarrollado en aquellos países en donde los comunistas no estaban en el poder, no explica la diferente *fisonomía global* respecto al soviético. En efecto, mientras este último, sobre todo en su forma peor de «escolástica de Partido», tiene un rostro absolutista y dogmático (reflejo de la sociedad monolítica y burocrática que la ha producido) el marxismo occidental manifiesta, en cambio, un aspecto crítico y antidogmático, al tiempo que teóricamente más «refinado». Es más remitido a la tradición «ortodoxa», tiende a asumir, en varios casos, la semblanza de una «herejía». Por otro lado, mientras el marxismo soviético se nutre exclusivamente (hasta la esclerosis del pensamiento) de las fórmulas entumecidas del materialismo dialéctico, el marxismo occidental incluso se remonta, de forma creativa y no superficialmente ecléctica, a algunas de las expresiones de mayor altura de la cultura «burguesa» de principios del novecientos (de Weber a Croce, de la vanguardia artística al psicoanálisis, etc.). En fin, mientras el marxismo ruso representa un baluarte ideológico de la dictadura del Partido sobre las masas, el marxismo occidental se inclina (al menos en algunos de sus representantes) hacia posiciones políticas antiautoritarias y liberales.

868. LOS ORÍGENES DEL MARXISMO TEÓRICO EN ITALIA: LABRIOLA

El renacimiento filosófico del marxismo del novecientos ha encontrado en Italia uno de sus terrenos abonados más característicos; es más, y en cuanto concierne a Labriola, una especie de «precursor» (y en efecto, como tal lo reconocerá, por ejemplo, Korsch).

Como es sabido, Italia ha permanecido durante mucho tiempo, a causa del histórico retraso de su capitalismo, bajo la influencia de los anarquistas. Sólo hacia finales del siglo cuenta con la aparición del Partido Socialista y, casi contemporáneamente, el despegue del marxismo teórico. La figura a la que se debe la verdadera y propia «introducción» del pensamiento marxista en Italia y su asimilación «según la forma de ver y la mentalidad de este país» es, sin duda, la de Labriola. Efectivamente, si bien con anterioridad habían empezado a «circular» algunas de las ideas de Marx, el conocimiento, en Italia, del materialismo histórico, había permanecido vago e impreciso. Como escribe Croce, que vivió en primera persona el nacimiento del marxismo teórico en Italia, no se trata de que «no se supiera nada de Marx y de su *Capital,* del "sobrevalor" y del "materialismo histórico" ya que, en estos últimos años, la divulga-

ción de estas teorías crecía al mismo tiempo que el socialismo, y en periódicos y revistas socialistas se disertaba ampliamente sobre estos temas, intentando exponerlos, razonarlos y difundirlos. Pero solamente entonces Labriola, el único de entre los socialistas italianos que contaba con ingenio y preparación científica de filósofo, inició, en su cualidad de escritor, su obra como teórico del marxismo, ejerciendo acción y suscitando reacciones *(Come nacque e come mori il marxismo teorico in Italia, 1895-1900,* apéndice a *Materialisamo storico ed economico marxista,* Bari, 1946, ps. 271-72).

Antonio Labriola, nace en Cassino en 1843. Una vez finalizados sus estudios básicos en Montecassino, se traslada a Nápoles donde estudia en la facultad de Filosofía y Letras, y donde conoce a Bertrando Spaventa. En 1862, escribe la memoria *Una risposta a la prolusione di Zeller,* en la cual rechaza, desde un punto de vista hegeliano-spaventano, la tesis zelleriana de un «regreso a Kant». Después de haber elaborado una serie de trabajos cuya argumentación se centraba en Sócrates, Spinoza y la libertad, en 1874 es nombrado profesor extraordinario de filosofía moral y pedagogía en la Universidad de Roma. En el decenio 1870-80, manifiesta una viva atención por la filosofía de Herbart y por la investigación sobre la «psicología de los pueblos» desarrollada por la escuela herbartiana. Del investigador alemán, proviene también su interés hacia los temas ético-pedagógicos. En 1877, obtiene plaza de funcionario y asume la dirección del *Museo di istruzione e di educazione* del *Ministerio della Publica Istruzione.* En 1879 realiza un viaje a Alemania con el fin de estudiar la organización de la enseñanza en aquel país, sintonizando cada vez más con las ideas socialistas. En 1887 recibe el encargo de enseñar filosofía de la historia en la Universidad de Roma, pronunciando un discurso de inauguración del curso sobre *Los problemas de la filosofia de la historia.* En 1890 se adhiere definitivamente al marxismo, iniciando un intercambio epistolar con Engels. Ante la proximidad del congreso socialista de Genova, se inspira en la plataforma programática de Turati para la formación del nuevo Partido (si bien, entre ambos, siempre existirán motivos de roce). En 1895 publica *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (sobre el cual Engels, expresa un alentador juicio), que aparecerá inicialmente en francés en «Devenir Social» y, más tarde, por iniciativa de Croce, en italiano. En 1896 publica *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare.* En 1897 anticipa en la «Crítica Social» algunos aspectos de su tercer ensayo, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* que aparece en 1898. Al iniciarse el siglo, una grave enfermedad de la garganta le impedirá dar clases orales. En 1902 es transferido a la cátedra de filosofía teorética. En mayo de 1903 se ve obligado a cesar en su actividad académica. En 1904 muere en Roma, tras una postrera intervención quirúrgica. En su memoria, el órgano teórico de

la socialdemocracia alemana dedicó un editorial sin firma, escrito por Franz Mehring, en el cual se le define «afín al espíritu de un Marx y de un Engels» y substancialmente «libre e independiente» («Neue-Zeit» XXII, 1903-4, vol. I, ps. 858-88; tr. al it. en «Rinascita», XI, 1954, ps. 318-40). También la revista de los socialistas italianos le dedica una breve necrología, escrita por Turati, en la cual, a pesar de manifestar aprecio por su «erudición» y «delicadeza» de ingenio, no deja de subrayar que no hubiera sido «un militante del Partido, en el más amplio sentido de la palabra» («Critica sociale», XIV, 1904, p. 63; cfr. V. Gerratana, *Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo in Italia,* en AA. Vv., Storia del Marxismo, cit., vol. II, ps. 621-57).

869. LABRIOLA: LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

La «conversión» de Labriola al marxismo no fue consecuencia de una elección sin motivo, sino el resultado coherente de una maduración de pensamiento tras una compleja trayectoria filosófica y política: «entre 1879 y 1880 me había convertido casi por completo a la concepción socialista; pero más por una concepción general de la historia que por el impulso interior de una laboriosa convicción personal. Un acercarme de forma lenta y continuada a los problemas reales de la vida, el disgusto por la corrupción política, el contacto con los obreros, ha transformado poco a poco el socialismo científico *in abstracto* en una verdadera socialdemocracia» *(Lettere a Engels,* Roma, 1949, ps. 1-4).

En lo que se refiere al plano específicamente teórico, la inclinación comunista de Labriola se vio favorecida tanto por la primeriza formación hegeliana, de la cual extrae actitud dialéctica e histórica, como por el maduro interés por Herbart, del cual aprovechó la metodología realístico-científica: «Quizás —mejor sin el quizás— me he vuelto comunista a causa de mi *educación* (rigurosamente) hegeliana, tras haber pasado por la psicología de Herbart, y la *Völkerpsychologie* de Steinthal» *(Ib.,* p. 141-42). También resultó decisivo el contacto con el debate acerca del problema del fundamento científico en la investigación histórica. En efecto, el problema labriolano de cómo pensar adecuadamente la historia, que se encontraba implícitamente en la base del breve pero significativo escrito de 1887 sobre *I problemi della filosofia della storia,* terminò por resolverse no a través de Darwin, Spencer o Kant, —así como tampoco de Herbart y los herbartianos— sino, sólo por medio de una consciente vuelta a Marx y a su ciencia de la sociedad.

Este itinerario intelectual explica la razón por la cual nuestro autor, una vez convertido al marxismo, no haya experimentado la necesidad

de buscar en él lo que no había: «En resumidas cuentas, antes de ser socialista, yo había tenido inclinación, disponibilidad y tiempo, oportunidad y obligación, de ajustar cuentas con el darwinismo, con el positivismo, con el neokantismo y con todo lo científico que se desarrollaba a mi alrededor, dándome la ocasión de desenvolverme entre mis contemporáneos, puesto que dispongo de una cátedra de filosofía en la Universidad desde 1871, y porque, desde tiempo atrás, había sido un estudioso de lo que se precisa para filosofar. Volviéndome al socialismo, no he pedido a Marx el «abc» del saber. Al marxismo no le he pedido sino aquello que verdaderamente puede dar: o sea aquella determinada *crítica a la economía* que representa; aquellas *líneas de matrerialismo histórico* que encierra en sí; aquella *política del proletariado* que preanuncia *(Discorrendo di filosofia e di socialismo* en *Scritti filosofici e politici,* cit., vol. II, p. 727). En consecuencia, en vez de bastardear el marxismo con injertos acríticos o bien con el «trio Darwin-Spencer-Marx» *(Ib.,* p. 731), Labriola se esforzó constantemente (y este es quizás el dato más significativo de su obra) en *diferenciar* con sumo cuidado el pensamiento de Marx y Engels de cualquier otro tipo de corriente filosófica y, en particular, del positivismo, del que él, si bien apreciando la llamada a la ciencia, rechazó las realizaciones efectivas: «La nueva generación sólo conoce a los positivistas que, para mí, son los representantes de una degeneración cretina de tipo burgués» *(Lettere a Engels,* cit., p. 13-14).

En los primeros *Ensayos* (1895), Labriola intenta demostrar que el *Manifiesto* no es una profecía milenarista y apocalíptica, sino una previsión «morfológica» —y científicamente fundada— de algunas estructuras y tendencias objetivas de la sociedad presente: «El heroico Fra Dolcino no había surgido de nuevo con el fin de levantar el grito de guerra por la profecía de Gioacchino de Fiore. No se celebraba de nuevo en Münster la resurrección del reino de Jerusalén. No más Taborriti o Millenaii. No más Fourier... Aquí ya no es una secta que en acto de religiosa abstención se retrae, púdica y tímidamente, del mundo, para celebrar, en cerrado círculo, la perfecta idea de comunidad; como entre los Frailecillos, allá en la colonias socialistas de América. Aquí, en la doctrina del comunismo crítico, es la sociedad entera que, en un momento de su proceso general, descubre la causa de su mal andar y, en un punto sobresaliente de su curva, la muestra a sí misma para manifestar su propio movimiento. La previsión que el *Manifiesto* indicaba por primera vez era no cronológica, de premonición o promesa, sino, por decirlo con una palabra que a mi entender lo expresa todo, *morfológica» (In memoria del Manifesto dei Comunisti,* en *Scritti filosofici e politici,* cit., vol. II, página. 497).

En el segundo ensayo (1896), Labriola expone las bases de su interpretación del materialismo histórico (que aun sin tener presente la *Ideo-*

logia alemana, refleja fielmente muchas de las ideas claves de Marx). Para Labriola, en la base del marxismo se encuentra la tentativa de tomar, más allá de las distintas ideologías de la historia, «las cosas tal como son», o sea los «verdaderos y propios principios y motivaciones de cada desarrollo humano» *(Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare,* en *Scritti filosofici e politici,* cit., vol. II, p. 583). Esto no implica para nada la ecuación marxismo = economicismo vulgar: «Y que se oye decir: en esta doctrina se intenta explicar el hombre en su totalidad sólo mediante el cálculo de los intereses materiales, negando cualquier valor a todo interés por lo que sea ideal» *(Ib.,* p. 533). En verdad, puntualiza nuestro autor sólo el amor hacia lo paradójico, unido al celo que acompaña siempre la divulgación de una nueva doctrina, puede haber inducido a algunos a pensar que, para escribir la historia, sería suficiente poner en evidencia únicamente el momento económico «para tirar luego todo lo sobrante como un paquete inútil, con el cual, los hombres, se hubieran cargado por puro capricho; en suma, como un accesorio, o como simple bagatela, o bien como un *no-ente» (Ib.,* p. 542). Cierto, afirma Labriola con una frase que gustará a Trotsky, «Las ideas no caen del cielo» *(Ib.,* p. 573) y no son las formas de consciencia las que determinan el ser, sino viceversa. Sin embargo, la historia no es solamente «anatomía económica» sino todo el conjunto que sea anatomía reviste y recubre» *(Ib.,* p. 544). Por lo tanto, la historia hay que saberla entender «toda, íntegramente» porque «fruto y piel hacen uno» *(Ib.,* p. 542). En síntesis, «los proyectos meditados, los intereses políticos, los sistemas de derecho, las ciencias, etc., en vez de ser el medio y el instrumento de explicación de la historia son, precisamente, la cosa que se precisa explicar; porque derivan de determinadas condiciones y situaciones. Pero esto no significa que sean simples apariencias o pompas de jabón. El ser de aquellas cosas sucedidas y derivadas de otras no implica que no sean cosas efectuadas: tanto es así que han aparecido por siglos a la conciencia no científica y, a la conciencia científica aún en formación, como las únicas que verdaderamente han sido. *(Ib.,* p. 553).

A pesar de que se proponga «objetivizar» y, en cierto sentido, «naturalizar» la historia, el materialismo histórico, a diferencia de las distintas formas de positivismo materialistico y de darwinismo político-social, no pretende, sin embargo, reducir el hombre a naturaleza y animalidad. En efecto, si bien manifiesta un vivo conocimiento del condicionamiento constante que la naturaleza ejerce sobre el hombre, Labriola sostiene que, a través del trabajo, los individuos dan origen a un ambiente «artificial» que es su mundo específico: «La historia es el hecho del hombre» *(Ib.,* p. 549), «el hombre *desarrolla,* o sea, *produce* a sí mismo» *(Ib.,* p. 612). Al mismo tiempo, en contra de cualquier interpretación mecanicista y fatalista del materialismo histórico, Labriola puntualiza que: «no

se trata de descubrir y de determinar el terreno social... para después hacer aparecer los hombres como otras tantas marionetas cuyos hilos sólo son movidos por la providencia, sino también por las categorías económicas» *(Ib.,* p. 624). Alejado del determinismo mecanicista, el marxismo también lo está de toda forma de voluntarismo idealista que intente ignorar la realidad objetiva y sus leyes constantes. En efecto, el socialismo científico «no es ya la crítica subjetiva aplicada a las cosas, sino el hallazgo de la *autocrítica* que está en las cosas mismas» *(Ib.,* p. 583).

Otra teoría, buscada instintivamente por Labriola, es la de los llamados *factores,* la cual deriva, a su juicio, de un acto de abstracción gracias al cual «las diversas "caras" de un determinado complejo social devienen poco a poco liberadas de su cualidad de simples aspectos de un conjunto». A esta «semidoctrina», Labriola, contrapone la óptica dialéctica del materialismo histórico, cuya filosofía implícita es la tendencia crítico-formal al monismo *(Ib., p.* 719). Obviamente, no a un monismo totalizante que presuma de tener en su mano «el esquema universal de todas las cosas» —según el esquema de los «vulgares evolucionistas» y de los «repetidores de Hegel» sino a un monismo que signifique consideración *unitaria* del curso histórico.

Enemigo de toda metafísica sistemática de la historia, esto es, de toda concepción «de tendencias o diseños», Labriola declara en fin que: «nuestra doctrina no intenta ser la *visión intelectual* de un gran plano o diseño, sino solamente un *método* de investigación y de concepción. No es por casualidad que Marx hablaba de su descubrimiento como de un *hilo conductor.* Y por tal razón, precisamente, es análogo al darwinismo que también es un método, y no es, ni podrá ser, una repetición modernizada de la construida y constructiva *Naturphilosophie* utilizada por Schelling y compañía» *(Ib.,* ps. 559-60). A pesar de estar convencido de que la concepción materialista de la historia expuesta de esta forma, o sea, en la medida de un método e hilo conductor, «acabará por penetrar en las mentes como una conquista definitiva del pensamiento» *(Ib.,* p. 662), Labriola, no cesa de insistir, de modo crítico y antidogmático, sobre las *dificultades* conexas a un ingenuo uso científico de la misma: «no se trata de creer que el principio unitario de máxima evidencia y transparencia al que hemos llegado en la concepción general de la historia resulte como un talismán, que de un modo continuo y a primera vista fuera un medio infalible para resolver, en elementos simples, el enorme aparato y complicado engranaje de la sociedad. La estructura económica subyacente que determina todo el resto no es un simple mecanismo del cual surgen, con efectos inmediatos y de forma maquinal y automática, instituciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideologías. De aquella estructura subyacente a todo lo demás, el proceso de derivación y mediación es muy complicado a menudo sutil y tortuoso, no siempre descifrable» *(Ib.,* p. 571).

El tercer ensayo (1898) lo componen una serie de cartas dirigidas a Sorel, en las cuales nuestro autor, como refleja el título, discurre «sobre el socialismo y la filosofía». La postura de Labriola frente a la filosofía, viene condicionada por modelos positivistas y engelsianos. Efectivamente, él ya no cree en una filosofía autónoma respecto a la ciencia. Tanto es así que, dirigiéndose a Engels, escribe: «Es verdad esto que decís, que la filosofía como un todo en sí está destinada a desaparecer» *(Cartas a Engels,* cit., ps. 146-50; cfr. *Marx y Engels. Corrispondenza con italiani, 1848-1859,* Milán, 1964, ps. 536-39). La filosofía solamente puede subsistir bajo la forma de filosofía científica, representada por Marx y Engels: «La perfecta identificación de la filosofía, esto es, del pensamiento críticamente consciente con la materia del saber, esto es, la total eliminación de la diferenciación tradicional entre ciencia y filosofía, es una tendencia de nuestro tiempo: tendencia que, más de una vez, queda como simple *desiderátum.* A esta tendencia se referían algunos, precisamente cuando dicen superada la metafísica (en cualquier sentido), mientras que otros, más exactos, supondrán que la ciencia llegada a la perfección es ya la filosofía reabsorbida. La misma tendencia justifica aquella denominación de *filosofía científica* que, de otro modo, resultaría de un risible barroquismo. Si esta expresión puede tener, alguna vez, una confrontación práctica de probada evidencia, se halla precisamente en el materialismo histórico, como estuvo en el pensamiento y en los escritos de Marx. Allí, la filosofía está tanto en la cosa en sí misma, y fundida con ella para que el lector de aquellos escritos pruebe su efecto, como si el filosofar no fuera sino la función misma del proceder científicamente». *(Discorrendo di socialismo e di filosofia,* cit., p. 714). En otros términos, según Labriola, el mérito de Marx en relación a otros científicos (por ejemplo, Darwin) consistirá en la capacidad de ser, al mismo tiempo, «filósofo de su propia ciencia» *(Ib.,* p. 715).

Firme en este planteamiento, nuestro autor puede criticar, tanto la (pretendida) «hiperfilosofía» de los sistemáticos y especulativos, como la (pretendida) «nofilosofía» de los empíricos y los cientificistas. Contra estos últimos, él observa: «si nosotros podemos confirmar que la ciencia llegada a la perfección es ya la filosofía... nosotros no debemos, con el enunciado de tal postulado, autorizar a nadie a hablar con desprecio de aquello que, en sentido diferenciado, llámase filosofía; como tampoco debemos admitir a todos aquellos científicos que, en cualquier grado de desarrollo mental que se detengan, deban ser ya los triunfadores o los herederos de aquella bagatela que fue la filosofía» *(Ib.).* Y, recordando un libro de Richard Wahle, que pretendría demostrar que la filosofía habría «llegado a su fin», Labriola, en una nota, comenta: «Lástima que el libro sea todo de filosofía de una punta a otra. ¡Significa que ella, la filosofía, para negarse así misma, debe afirmarse!» *(Ib.,* p. 722).

En cualquier caso, tanto si se habla de filosofia como «consciencia formal del acto y del procedimiento del conocer y del pensar» *(Cartas a Engels,* cit., ps. 146-50), como «suma de conocimientos metódicos y formales» *(Discorrendo di filosofia e di socialismo,* cit., p. 714); como un «reflexionar en abstracto sobre los datos y condiciones de la pensabilidad» *(Ib.,* p. 722); o como *«Lebens-un Weltanschauung,* esto es, concepción general de la vida y del mundo» *(Ib.,* p. 667; cfr. también en el *Apéndice* a *Del materialismo storico,* cit., p. 644); Labriola sostiene que la filosofía resulta ser algo fundado solamente en relación con el saber positivo, es decir, según el modelo encarnado por Marx, de una filosofía "refundida" en la propia ciencia e «inmanente a las cosas sobre las cuales se filosofa». Usando una fórmula destinada a tener notable fortuna, primero en Mondolfo y después en Granisci, Labriola sintetiza su forma de referirse al marxismo afirmando que «el meollo del materialismo histórico» *(Ib.,* p. 702) se encuentra en *una filosofia de la praxis* que, eliminando «la vulgar oposición entre teoría y práctica» *(Ib.,* p. 689), hace de la historia el campo de acción del esfuerzo y de *trabajo* humano *(Ib.,* p. 720). Disponiendo, en fin, un esquema que tendría un notable seguimiento en el marxismo teórico italiano, Labriola escribe que la filosofía de la praxis «en cuanto afecta al hombre histórico y social y por tanto, como pone fin a toda forma de idealismo... así resulta también el fin del materialismo naturalista» *(Ib.,* p. 703).

Por lo que se refiere a la dialéctica, Labriola tiende, por un lado, a restringir su significado a «forma de pensamiento que concibe las cosas no por lo que son en (factum, especie fija, categoría, etc.) sino en cuanto devienen», y por lo tanto a un tipo de pensamiento que ha de hallarse «en acto de movimiento» y, por otro lado, prefiere la denominación de método genético: «Creería que la denominación de *concepción genética* consigue ser más clara: de hecho resulta más comprensiva porque, de esta forma, abarca el contenido real de las cosas que devienen, como la virtuosidad lógico-formal» *(Cartas a Engels,* cit., ps. 146-50).

En el segundo ensayo se presenta el «proceso genético» como un procedimiento que consiste en «el ir de las condiciones a los condicionantes, de los elementos de la formación a la cosa formada» *(Del materialismo storico,* cit., P. 534). Como puede verse, el método genético del que habla Labriola está muy lejos del abigarrado espectro de significados que el término *dialéctica* abraza en la tradición hegelo-marxiana. En consecuencia, como han dicho los críticos, puede decirse que el marxismo italiano, no obstante su admiración por Engels y el *Anti-Dühring,* se muestra bastante cauto frente a la dialéctica y, en ciertos aspectos hasta desconfiado «como si olfateara, cada vez que se acerca a ella, una trampa metafísica y un recurso, hasta demasiado cómodo, para ha-

cer de la filosofía, historia (N. BEBBIO, introducción a R. MONDOLFO, *Umanismo di Marx,* cit., p. xxix).

870. LOS DESARROLLOS DEL DEBATE ITALIANO EN TORNO A LA FILOSOFÍA DE MARX: CROCE Y GENTILE.

El naciente socialismo italiano se encontró, casi inmediatamente, con la necesidad de pasar cuentas «filosóficas» con la oposición neoidealista de Croce y Gentile, la cual, ya hacia las postrimerías del siglo, dará por «muerto» aquel marxismo teórico que, en Italia, era apenas «recién nacido». La reacción crociano-gentiliana tomó la forma de un debate acerca de la existancia y la validez de la teoría y la filosofía de Marx. Los resultados de tal debate, que en Italia jugó un papel cultural (y político) decisivo, no pasaron inadvertidos en el extranjero. El mismo Lenin, en un artículo publicado en el Diccionario Enciclopédico ruso Granat *(Karl Marx,* 1915, después en *Obras,* Leningrado, 1948, vol. XXI. p. 70) señaló el libro de Gentile sobre Marx como uno de los estudios a tener más en cuenta de los producidos en el ámbito no marxista (cfr. G. Gentile, La filosofía di Marx, en *Obras Completas,* vol. XXVIII, Florencia, 1955, p. 9). En consecuencia, antes de examinar los ulteriores desarrollos del marxismo italiano, es bueno pararse en las objeciones de Croce y de Gentile.

De los dos estudiosos, el primero en intervenir en la discusión fue Croce. En un principio, el filósofo de Pescasseroli había pasado por un período de entusiasmo por el materialismo histórico: «inflamado por la lectura de las páginas de Labriola, prendido por el sentimiento de una revelación que se abría en mi ansioso espíritu, no esperé más y me lancé por entero al estudio de Marx y de los economistas, así como de los comunistas, tanto modernos como antiguos ...» *[Come nacque e come morí il marxismo teorico in Italia (1895-1900),* cit., p. 274]. Sin embargo ya, en 1899, anunciando la aparición de un libro en el que se recogían sus ensayos marxistas, escribía: «He recogido en un volumen... todos mis escritos sobre Marx, y los he dispuesto —como en un féretro—. Y creo haber concluido el paréntesis marxista de mi vida» *(Marxismo ed economia pura,* en *Materialismo storico ed economia marxista,* cit., p. 175).

La interpretación y valoración crociana del marxismo, tal como se anuncia ya desde *Sobre la conciencia materialistica de la historia* de 1896 (refundido más tarde junto a otros trabajos sobre el mismo tema en *Materialismo histórico y economía marxista* de 1900) se van delineando a través de una serie concatenada de *negaciones.* Antes que nada, sostiene Croce, el marxismo originario, si se libera de las falsas interpretaciones «teológicas y fatalistas» de sus seguidores, «no es una filosofía de la his-

toria» *(Materialismo histórico y economía marxista,* cit., p. 2; cfr. también p. 9). En efecto, la posibilidad de una filosofía de la historia presupone la posibilidad de una reducción conceptual del curso de los acontecimientos, capaz de establecer la pretendida *ley* de la historia. Ahora, sigue diciendo, si es posible reducir conceptualmente los diversos elementos de la realidad que aparecen en la historia, es asimismo posible hacer filosofía de la moral o del derecho, de la ciencia o del arte y, a la vez, una filosofía de sus realizaciones recíprocas, «no es posible elaborar conceptualmente el complejo individualizado de estos elementos, o sea, el hecho concreto que es el curso histórico», en cuanto, rigurosamente hablando, «el movimiento histórico no se podría reducir, más que a un solo concepto, que es el de desarrollo, vaciándose de todo aquello que es el contenido propio de la historia» *(Ib.,* p. 3). En consecuencia, el materialismo histórico no es tampoco una forma de hegelianismo invertido, consistente en substituir «la omnipresente Idea por la omnipresente Materia» *(Ib.,* p. 7). Antes bien, Croce tiende abiertamente a minimizar la relación *lógica* (no la conexión de hecho) entre Hegel y Marx: «el vínculo entre los dos conceptos me parece a mí, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx, y es natural que cada uno acerque los pensamientos nuevos a viejos, como desarrollo, como corrección, como antítesis» *(Ib.,* p. 5).

El materialismo histórico como también lo atestigua su repulsión ante una «fórmula doctrinal satisfactoria, no es tampoco una verdadera y propia teoría» *(Ib.,* p. 9). Esto explica la razón por la cual Engels (y con él Labriola) lo haya definido como «un nuevo método». Sin embargo, también sobre esta cuestión, Croce manifiesta su desacuerdo: «Debo confesar que tampoco el nombre de método me parece del todo justo. Cuando los filósofos idealistas se esforzaban por deducir racionalmente los hechos históricos, aquello sí era un nuevo método; pero los historiadores de la escuela materialista utilizan los mismos instrumentos intelectuales y siguen los mismos caminos que los historiadores por así decir filólogos, y únicamente incluyen en su trabajo algunos datos nuevos, algunas nuevas experiencias. Por lo tanto, se diferencian en el contenido pero no en la forma metódica». El marxismo, como Croce intenta demostrar en los ensayos siguientes, tampoco es «ciencia» económica. En efecto, si para Gentile, como veremos, Marx resulta ser un mediocre filósofo porque es excesivamente materialista y economista, para Croce resulta un mediocre economista porque es excesivamente filósofo y político. En otros términos, en vez de construir una economía rigurosamente científica, Marx «hace gala de una metafísica de la economía» *(Ib.,* p. 143) para uso y consumo de su óptica proletaria, que juega con un parangón elíptico entre una sociedad abstracta toda ella trabajadora, tomada como tipo, y una sociedad con capital privado» *(Ib.,* p. 297). De ahí, el carác-

ter faccioso (y substancialmente «equivocado») de sus teorías sobre el valor, la plusvalía, y la caída tendencial de la balanza del beneficio. Por lo demás, declara Croce, «el materialismo histórico surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, y no por un propósito de búsqueda de los factores de la vida histórica; y se formó en la mente de políticos y revolucionarios y no de fríos y sosegados sabios de biblioteca» *(Ib.,* p. 13). En fin, el materialismo histórico no es identificable, *tout-court,* con el socialismo, puesto que, si lo despojamos debidamente de cualquier supervivencia de finalidad y de proyectos providencialistas, no aporta ningún apoyo, ni al socialismo ni a ninguna otra dirección práctico-política. En otros términos, para pasar del materialismo histórico al socialismo, son necesarios otros componentes, tales como «motivos de interés económico no menos que éticos y sentimentales, juicios morales y entusiasmos de fe» *(Ib.,* p. 17).

Entonces, si no es una filosofía, ni una teoría ni un método, ni una ciencia, ni una promesa ideal que lleve directamente al socialismo, ¿qué es el materialismo histórico, según Croce?. Dicho de otro modo, ¿cuál es «el núcleo sano y realista del pensameiento de Marx» una vez que ha sido liberado de los "zigzagueos" metafísicos y literarios de su autor, y las poco cautas exégesis y deducciones de su escuela»? *(Ib.,* p. IX). Según nuestro autor, y aquí reside el aspecto afirmativo de su disertación sobre Marx, el materialismo histórico es un «simple canon de interpretación histórica» que «aconseja dirigir la atención al llamado substrato económico de la sociedad, para entender mejor sus configuraiones y vicisitudes» *(Ib,* p. 80). Un canon que «no comporta ninguna anticipación de resultados, sino solamente una ayuda para buscarlos, y de uso totalmente empírico» *(Ib.,* p. 81). En otras palabras, el materialismo histórico, entendido como conjunto de indicaciones heurísticas sobre posibles nuevas direcciones de investigación, no puede ser otra cosa que: «una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias que entran en la conciencia del historiador» *(Ib.,* p. 10).

Sobre la base de estas consideraciones y del efecto provocado por las ideas revisionísticas procedentes de Alemania, en donde acababa de aparecer *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899) de E. Bernstein, Croce pensó entonces dar por descontada la «crisis» doctrinal del marxismo, si bien evidenciando simpatèticamente objetiva importancia histórica y cultural: «yo me alegro —escribía a finales de siglo— de haber pasado por aquella doctrina; y, si no hubiera pasado, notaría un vacío en mi mentalidad de hombre moderno» *(Ib.,* p. 175). En los años siguientes, en cambio, el juicio crociano sobre las ideas de Marx, también en relación con la evolución del comunismo soviético, se hará cada vez más duro. En 1938, hablando de cómo «nació» y de cómo «murió» el materialismo teórico en Italia, el

liberal Croce, en antítesis con el «mundo de los sueños» del socialista Labriola, declara por ejemplo: «Con amarga sonrisa releo ahora aquellas imaginaciones sobre la abolición del Estado por la sociedad que tendría lugar con el comunismo; sobre la plena libertad que, sucediendo al milenario dominio de la necesidad, disfrutarían todos los hombres; sobre la desaparición de los delitos y de las penas, etc.; cuando se tiene ante los ojos el país en el cual el comunismo marxista ha hecho sus pruebas el más pesado y totalitario Estado que recuerde la historia, o sea, interviniendo en todas aquellas formas de la vida sobre las cuales el Estado no tiene ningún derecho, y regentándolas con la aplicación cotidiana de la más drástica de las penas, la de muerte, infligida indistintamente a los no comunistas, a los comunistas y a los ultracomunistas» *(Ib.,* p. 306, nota).

Siempre en el mismo ensayo, luego de haber acordado sintéticamente lo que él debía a Marx, Croce insiste en su valoracción globalmente crítica y «liquidadora» de la doctrina marxista en general: «Así yo cerré mis estudios sobre el marxismo, de los que he obtenido casi siempre la definición del concepto del momento económico, o sea, de la autonomía que hay que reconocer a la categoría de lo útil, lo que me resultó de gran ayuda en la elaboración de mi "Filosofía del Espíritu". Pero del marxismo —propiamente dicho—, a excepción, naturalmente, del conocimiento que mediante él hice de un aspecto del espíritu europeo en el siglo diecinueve, y a excepción de las sugerencias historiográficas de las que ya he hablado, —teóricamente no saqué nada, porque su valor era pragmático y no científico, y científicamente sólo ofrecía una *pseudoeconomía, una pseudofilosofía y una pseudohistoria» (Ib.,* ps. 312-13; sursivas nuestras).

Inmediatamente después de Croce, en el debate interviene Giovanni Gentile, el cual, en 1897, escribió *Una critica del materialismo histórico,* que se publicó más tarde, en 1899, junto al ensayo *La filosofía de la praxis* dentro de la obra *La filosofia de Marx.* A diferencia de Croce y en polémica con él (tal y como queda documentado en el epistolario de los dos filósofos), Gentile está persuadido, al igual que Labriola, de que el marxismo está provisto de un intrínseco espesor filosófico. En efecto, ya en el primero de los ensayos, valorando de forma positiva aquella relación Hegel-Marx que, como se ha visto, Croce había interpretado de modo negativo, Gentile sostiene que el marxismo tiene la forma de una verdadera y propia filosofía de la historia: «Lo que hay de esencial en el hecho histórico es para Hegel la Idea, que se desarrolla dialécticamente; para Marx, la materia (el hecho económico) que se desarrolla del mismo modo; y si Hegel, con su Idea, podía realizar una filosofía de la historia, puede también hacerlo Marx, y debe concedérsele que, es precisamente su ciencia y no el empuje de la fe lo que le permiten prever

aquello que pueda suceder en la sociedad presente, cuando ello suceda» *(La filosofia di Marx,* cit., ps. 41-42).

En el segundo ensayo, Gentile, desarrollando otra objeción de fondo contra Croce, confirma que el materialismo histórico no puede entenderse como un canon empírico útil «en muchos casos, y en otros no», sino más bien como un instrumento a aplicar siempre, caso por caso, por aquellos que pretendan escribir realísticamente de historia, «es decir, no como un canon especial y de valor relativo, sino como un canon general y de valor absoluto *(Ib.,* p. 95).

Ahora apremia él, un canon de valor absoluto, sin el cual «la novedad del materialismo se desvanece, acabando por confundirse con aquel realismo iniciado en la historia moderna por nuestro Maquiavelo», no puede mantenerse en pie, independientemente de una filosofía de la historia, que lo justifique y que sea su fundamento racional: «¿Qué quiere decir, en realidad, que cada problema histórico se resuelve por la ecuación del hecho a una *x* económica más o menos difícil porque es más o menos de inmediato encuentro, sino que toda realidad histórica tiene un Inicio del cual depende todo el resto, una substancia única, causa de los infinitos modos que en el desarrollo histórico se manifiestan? ¿Y qué otra cosa es esta afirmación, sino el núcleo de una intuición filosófica? *(Ib.,* ps. 95-96). En conclusión, «he aquí el dilema: o el canon es especial y relativo y el materialismo histórico viene negado; o el canon es general y absoluto, y el materialismo histórico es, precisamente, una filosofía de la historia» *(Ib.,* p. 96).

Según Gentile, la «llave maestra» de la construcción filosófica de Marx reside en el concepto de «praxis», o sea, en una noción desconocida por el materialismo tradicional, el cual, según revela el marxismo, cometería el error «de creer que el objeto, la intuición sensible, la realidad exterior es un *dato* en vez de un *producto;* de modo que el sujeto, entrando en relación con él, debería limitarse a una pura visión o a un simple reflejo, permaneciendo en un estado de simple pasividad» *(Ib.,* p. 76). En otros términos, el materialismo anterior a Marx, y que este último demolió en su *Tesis sobre Feuerbach* (de la cual, Gentile proporciona una traducción y un comentario), no se había apercibido de que el objeto es una construcción del sujeto, y de que el sujeto, al ir realizando el objeto, se hace a sí mismo. En efecto, escribe nuestro autor forzando idealisticamente el discurso de Marx, «la praxis es actividad creadora, por lo cual *verum et factum convertuntur.* Es un desarrollo necesario, porque procede de la naturaleza y de la actividad, y se centra en el objeto, correlato y producto de la actividad. Pero este objeto que se viene realizando en virtud del sujeto, no es más que un duplicado de éste, una proyección de sí mismo, una *Selbstentfremdung (Ib.,* p. 87). En consecuencia, observa Gentile, el concepto de praxis resulta «tan viejo como el mismo

idealismo *(Ib., p.* 72). Marx, en cambio, si bien derivándolo de éste, se propone pensarlo en términos *materialísticos,* aplicando a la materia lo que Hegel había referido al espíritu: «Hegel decía que la idea, el espíritu es activo; y que su desarrollo dialéctico es la razón del devenir de la realidad. Marx no hace otra cosa que substituir el espíritu por el cuerpo, la idea por el sentido; y los productos del espíritu, en los que, según Hegel, consistía la verdadera realidad (y que en Marx se convierten en ideologías), por los hechos económicos que son los productos de la actividad sensitiva humana en la búsqueda de la satisfacción de todas aquellas necesidades materiales a las que Feuerbach había reducido la esencia del hombre» *(Ib.,* ps. 156-157).

Sin embargo, asignando a la materia los atributos del espíritu, el fundador del socialismo científico habría terminado por envolverse, según Gentile, en una *contradicción* profunda e insalvable. En efecto, el *nuevo* materialismo de Marx, que concibe la realidad como praxis y devenir, está obligado a tomar la forma de un materialismo «histórico». Pero de este modo, replica Gentile, (que parte del supuesto según el cual la actividad y la historicidad competen propiamente *sólo* al espíritu), tal materialismo, por el solo hecho de ser histórico, ya no es *materialismo.* «Y, en verdad, ¿no había dicho Hegel que el espíritu es historia? El espíritu, no la materia. ¿Se puede, como pretendió Marx, transportar la historia desde el espíritu hasta la materia?» *(Ib.,* p. 162). En síntesis, la operación de Gentile consiste en hacer de Marx un «idealista nato» *(Ib.,* p. 164), para luego, concluir que él: es un idealista *incoherente* y un hegeliano *infiel.* Y dado que para el filósofo de Castelvetrano la única filosofía «verdadera» es la idealista, deduce que el pensamiento de Marx está minado por el «error». Dicho de otro modo, si Croce había querido demostrar que Marx, más allá del «coqueteo» hegeliano (que molesta al carácter científico de su economía), no es propiamente un filósofo, Gentile ha querido demostrar que es un *mal* filósofo. Partiendo de dos posturas diferentes (y en ciertos aspectos antitéticas) los dos maestros del idealismo italiano llegan a conclusiones no muy dispares, es más, en términos de política cultural, substancialmente análogas.

871. MONDOLFO: EL MARXISMO COMO HUMANISMO

Hablando de la «muerte» del marxismo teórico italiano, Croce no sólo no ha sido un buen profeta (como se ha observado más de una vez) sino que también (como ha notado Norberto Bobbio) ha resultado ser un historiador infiel. En efecto, a partir de los años en torno a 1910, el discurso iniciado por Labriola, lo retoma Mondolfo en clave «humanística».

Nacido en Senigallia en 1877, RODOLFO MONDOLFO estudia en Flo-

rencia en la sección de filosofía y filología, laureándose en 1899 con Felice Tocco. En Florencia frecuenta un grupo de jóvenes entre los cuales se encuentran Gaetano Salvemini y Cesare Battisti, adheriéndose al partido socialista. Después de haber dado clases en el Instituto, consigue obtener la docencia en Padua (donde se «respiraba» aire positivista). En 1905 es docente en Turín. Después de 1907 y 1910 hace de sustituto de Roberto Ardigo, en Padua. Regresa a Turín, y en 1914 se traslada de forma definitiva a Bolonia, donde ocupará la cátedra durante 25 años. Convencido antifascista, a partir de 1925 se ve obligado a renunciar a sus estudios marxistas. Se dedica, entonces, al estudio de la filosofía antigua, llegando a ser uno de los especialistas italianos más competentes sobre el pensamiento griego. En 1939, a consecuencia de las leyes racistas, abandona Italia y se refugia en Argentina, dando clases en las universidades de Córdoba y Tucumán. Reintegrado más tarde a su cátedra italiana, prefiere permanecer en Sudamérica, donde morirá en 1976, casi a la edad de 99 años. Autor de numerosas obras, se ha ocupado tanto de filosofía griega *(El pensamiento antiguo,* 1928; *El infinito en el pensamiento de los griegos,* 1934; *Problemas del pensamiento antiguo,* 1936; *Sócrates,* 1955; *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica,* 1955) como de filosofía renacentista y moderna. Notables son sus estudios sobre la escuela cartesiana, sobre Hobbes, Condillac, Helvétius, Ardigo, sobre el pensamiento político del renacimiento y sobre Rousseau *(Rousseau en la formación de la conciencia moderna,* 1914). Sus aportaciones a la profundización del marxismo son representadas por *El materialismo histórico en Federico Engels,* (1912, 2ª ed. 1952) y por una serie de ensayos que en un principio aparecieron en *Siguiendo las huellas de Marx,* (1919, 3° ed. 1923) y fueron recogidos posteriormente en el volumen *Humanismo de Marx. Estudios filosóficos 1908-1966* (1968).

Al igual que para Labriola, también para Mondolfo el marxismo fue el fruto de una lenta conquista del pensamiento. Sin embargo, «mientras que para Labriola el marxismo había sido un descubrimiento, casi una conversión, y no tanto una salida sino una afortunada entrada, para Mondolfo fue una gradual conquista y una conclusión obligada. El camino de Labriola hacia Marx se había desarrollado en el interior de la gran filosofía alemana y a través de su disolución en las ciencias del espíritu; el de Mondolfo, a través del estudio de la filosofía política moderna, desde Hobbes a Rousseau. El distinto itinerario explica la razón por la cual, en Labriola el marxismo aparece como una ruptura y en Mondolfo representa en cambio un punto de llegada» (N. BOBBIO, *Introduzione* a R. MONDOLFO, *Umanismo di Marx,* Turín 1968, p. XII). Como hemos visto, Mondolfo ha sido influenciado por la atmósfera positivista de finales de siglo. Pero esto no significa, como se ha dicho muchas veces (también por causa de los juicios de Gramsci) que hubiera sido posi-

tivista. En efecto, aun apreciando lo «positivo» y el rigor científico, y aun poniendo el énfasis en el momento objetivo de la acción, Mondolfo se ha esforzado al mismo tiempo por tener presente, contra toda forma de materialismo y de determinismo, el momento subjetivo y activo de la praxis. Por lo demás, su perspectiva escasamente positivista, resulta evidente en *El materialismo histórico en Federico Engels,* un escrito encaminado a demostrar que no sólo Marx, sino tampoco Engels, podía ser interpretado según los cánones de un basto positivismo y de un angosto objetivismo materialista y fatalista, olvidando la doble cara, objetiva y subjetiva, de la necesidad histórica: «He aquí el concepto pleno de la necesidad, como solamente una concepción *crítico-práctica* puede dar: el aspecto objetivo corresponde al momento de la crítica (en el sentido kantiano), que nos da el conocimiento de los *límites* a la acción (negación); el subjetivo corresponde al momento de la *praxis* que, bajo el impulso de la necesidad nos da la acción (negación de la negación)» *Il materialismo storico in Federico Engels,* Florencia 1952).

También Mondolfo, como otros autores del Novecientos, se mueve en la búsqueda del pensamiento genuino de Marx. También Mondolfo cree en la necesidad improrrogable de *una filosofía* marxista: «se precisa entonces de una conciencia teórica, el socialismo precisa de su filosofía» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 121). En efecto, según su forma de ver, el marxismo sí contiene un programa político, «pero es un programa político que no puede separarse de un determinado concepto filosófico: así, el programa político, depende de la forma en la cual se interpreta el pensamiento de Marx. Programa político y filosofía están tan estrechamente unidos que el primero cambia según el cambiar de la interpretación del segundo» (N. BOBBIO, *Introduzione* a *Umanismo dì Marx,* cit., p. XXIII).

Tanto es así que, en antítesis a Croce, que había reducido el materialismo histórico a «puro canon metodológico de la historiografía», Mondolfo define el marxismo como «una intuición general del universo: *die neue Weltanschauung* según la expresión de Engels» (*// materialismo storicio in Federico Engels,* Florencia, 1952, p. ix, cfr. *Umanismo di Marx,* cit., p. 280). Remitiéndose de nuevo de forma explícita a la perspectiva trazada «magistralmente» por Labriola en sus ensayos, «verdaderamente los más importantes de toda la literatura sobre el tema» (*// materialismo storico in Federico Engels,* cit., p. 186 y p. xiii). Mondolfo descubre en el pensamiento de Marx (que él se esfuerza en estudiar con precisión filológica) una forma de «filosofía de la praxis» alternativa al materialismo y al idealismo. Sin embargo, lo que en Labriola era apenas un ligero indicio, en Mondolfo se vuelve punto de apoyo de una interpretación «humanística» del marxismo que, sobre la base de la *Thesen über Feuerbach* (en particular de la III), ve en el hombre el objeto, y al mismo tieni-

po el sujeto de sus propias condiciones de vida. «Sujeto y objeto», escribe, «no existen como términos de una relación necesariamente recíproca, cuya realidad se encuentra en la praxis: su oposición no es más que la condición dialéctica de su proceso de desarrollo, de su vida. Por ello el sujeto no es una *tabula rasa* pasivamente receptiva: es (como sostiene el idealismo) una actividad que por otro lado se afirma (y esto en contra del idealismo) en la sensibilidad o actividad humana subjetiva, la cual pone, modela o transforma el objeto, y con ello se va formando a sí mismo» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 12). En otros términos, «el conocimiento y la acción no son considerados por Marx como una recepción pasiva de la acción del ambiente. Marx dice que el ambiente debe ser modificado por el hombre mismo, y no es únicamente el ambiente el que influye sobre el hombre, sino, recíprocamente, el hombre crea el ambiente y lo modifica, de modo que existe siempre una acción efectiva del hombre y no sólo una receptividad pasiva» *(Ib.,* p. 314).

El núcleo central de la interpretación mondolfiana de Marx reside pues en el concepto de *la praxis que se invierte:* «¿Cómo se modifica el ambiente histórico, social?. Se modifica a través de la actividad del hombre, que Marx llama la praxis, que comprende toda forma de actividad humana, teórica y práctia al mismo tiempo. Esta actividad del hombre que modifica continuamente la situación existente, al modificar las circunstancias se modifica a sí misma, produce un cambio interior en su propio espíritu, hasta que su producto reacciona sobre su mismo productor. Se verifica una acción recíproca, un intercambio de acciones, o sea, lo que Marx llama *"la inversión* de la praxis"...» *(Ib).* En otros términos, por praxis que se *invierte,* Mondolfo entiende la acción recíproca en virtud de la cual el objeto de la acción del hombre se convierte en causa y el productor resulta condicionado por su propio producto, en el ámbito de un proceso sin fin, en el cual reside la substancia misma de la historia, en conjunto entendida como acontecimiento de autotransformación *(Selbstverdnderung)* del hombre. Como puede verse, no hay duda de que Mondolfo, acercándose al materialismo histórico, ha sido influido, también terminológicamente, por el ensayo gentiliano sobre Marx. Como es sabido, Gentile, que se basaba en el texto (no crítico) publicado por Engels en el apéndice a *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie,* había traducido infielmente la frase conclusiva de la III *Tesis* con «praxis *invertida» (La filosofia di Marx,* cit., ps. 68-71; ed. de Pisa, 1899, ps. 58-61), explicando, en el curso del ensayo, que por «praxis invertida» debería entenderse «praxis que se invierte», dando origen, de tal modo, a una ulterior equivocación: «Marx notaba que la coincidencia entre el variar de las circunstancias y la actividad humana puede ser concebida y racionalmente explicada, únicamente como praxis que se invierte (ed. de Pisa, p. 75). La

infidelidad, o el error, consistía precisamente en traducir el alemán *umwalzende Praxis* por "praxis invertida" o "praxis que se invierte" en lugar de «praxis inversora» o «praxis que invierte». Mondolfo, siguiendo a Gentile, había caído (él que era tan preciso) en la misma imprecisión filológica, agravada por si fuera poco, por una propensión manifiesta al «coqueteo» con algunos conceptos-básicos de la filosofía del Acto.

Sin embargo, como ha precisado N. Tabaroni, la conexión Mondolfo-Gentile «no ha de ser sobrevalorada hasta el extremo de cambiarla por una dependencia casi íntegra de Mondolfo para con Gentile», en cuanto «positivismo e idealismo concurren en determinar la orientación filosófica de Mondolfo, sino que ésta los trasciende y se configura según una propia y original estructura» *(Rodolfo Mondolfo. Per un realismo critico-pratico,* Padua 1981, p. 14). Además, por lo que se refiere al hecho de la traducción infiel, hay que recordar que Mondolfo, si bien reconociendo el error y el «perfecto ajuste gramatical de la observación» (tanto más evidente después de que la edición crítica de la *Gesamtausgabe* hubiera corregido *umwalzende* por *revolutionare)* ha insistido en la validez general de su primitiva traducción-interpretación, considerándola perfectamente ajustada al «espíritu» de la doctrina de Marx: la expresión italiana —prassi che si rovescia— puede ser (si queremos mantenernos al pie de la letra) inexacta traducción de la expresión alemana *umwalzende Praxis,* pero (si contemplamos el espíritu de la doctrina) nos parecerá una formulación exacta de aquel concepto de *Selbstveränderung,* que en la expresión final de la III glosa (edición crítica) es explicado precisamente por medio de la *revolutionare Praxis,* y en aquel final de la glosa I por medio del sinónimo *praktisch-kritischen Tätigkeit» («Praxis que invierte»* o *«praxis que se invierte»?* Apéndice a *Il materialismo storico in Federico Engels,* cit., ps. 401-03). En otros términos, según Mondolfo, la presencia, en Marx, del concepto-clave de autotransformación del hombre «compensaba con creces el vacío abierto por el reconocimiento del error precedente, y servía para redimensionar la acusación de alteración idealistica del marxismo» (N. TABARONI, cit., p. 21).

Coherentemente con sus perspectivas humanísticas, en Mondolfo, a diferencia de lo que sucede en Labriola, hay un mayor y más coherente subrayado antideterminista de la actividad del hombre. Por ejemplo, en el segundo ensayo sobre el materialismo histórico, Labriola había hablado de «autocrítica que está en las cosas», en el tercero de «semovimiento de las cosas» o de una historia que se haría por lo general «sin el conocimiento de los mismos hombres» Mondolfo, retoma polémicamente estos pasajes (cfr. N. BOBBIO, *Introduzione,* cit., ps. xxvi-xxviii). El primero, porque haría pensar «en una fuerza, inmanente a la realidad... contra la cual, los hombres que serían arrastrados por ella, nada podrían» *Il materialismo storico in F. Engels,* cit., p. 216); el segundo,

porque con él, «aparecería renovada la posición de aquel materialismo simplista que el mismo Labriola dice superado» *(Ib.,* p. 47, nota I). Con todo, Mondolfo no cree que Labriola haya caído en manos del determinismo y del fatalismo, porque a su juicio, más allá de todas las incoherencias terminológicas y de concepto, permanecerá viva en el filósofo napolitano la idea del hombre como artífice de la historia. En el artículo de 1924 *Recordando Antonio Labriola,* Mondolfo, atenuando la polémica, puntualiza: «Porque si también él habla, alguna vez, (con palabras que pueden hacer pensar en la deformación arriba indicada del materialismo histórico) del proceso histórico como de una *autocrítica de las cosas,* él no entiende *las cosas* como aquello que existe independientemente de los hombres, como materia económica en sí; sino, como una realidad plena y concreta que abarca y comprende en sí a un tiempo los hombres que trabajan y el resultado de su acción» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 244).

En todo caso, según Mondolfo, «el marxismo se sitúa más allá del materialismo, con el cual se le confunde, y del idealismo, del cual intenta decididamente separarse; más allá del objetivismo que niega el momento voluntarístico, y del subjetivismo, que condena la acción humana a activismo, más allá del realismo fatalista que alienta posiciones de inmovilismo conservador, y del utopismo revolucionario. En una progresión de determinaciones, cada vez más comprometidas, la filosofía de Marx es concepción crítico-práctica de la historia, no únicamente crítica y no únicamente práctica» (N. BOBBIO, *Introduzione,* cit., p. xvi). De los dos momentos de la historia, el objetivo y el práctico, Mondolfo, conectando con el debate sobre la revolución rusa, tendería a subrayar siempre más el primero. En efecto, si contra el reformismo había acentuado el momento antideterminístico y voluntarístico, frente a la revolución rusa, que había «quemado las estepas» de la dialéctica histórica, él se encontrará, acentuando el momento objetivo y antivoluntarístico. Tanto es así que, si en relación al reformismo su posición se acerca a la de Labriola, en el período de la revolución confluye con la de Turati *(Ib.,* p. xxxix). De ahí el rechazo de la teoría y de la praxis leninista por parte reputadas como no-marxistas. De ahí, también las críticas a Granisci y a su visión totalizante del partido corno moderno Príncipe: «la colocación de un Príncipe en el trono o en el altar de la veneración popular convierte a las *élites* políticas, burocráticas, tecnocráticas investidas de tal autoridad en dominadoras de las masas y de las conciencias. Esta vía solamente puede conducir al totalitarismo como en Rusia» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 408).

Con Mondolfo y Labriola el marxismo teórico en Italia ha asumido, filosóficamente hablando, su típica fisonomía de *historicismo humanístico y realístico:* «En la tradición del marxismo italiano, sigue puntuali-

zando Bobbio, las dos interpretaciones del marxismo como historicismo o como humanismo (para las dos, el enemigo común es el naturalismo) se unen y se integran recíprocamente. Por esto se puede hablar con una fórmula sintética de historicismo humanístico. El marxismo se convierte, según esta perspectiva, en la última y más coherente forma de historicismo humanístico, por cuanto *invierte* a Hegel sustituyendo el Espíritu por el hombre concreto, y corrige a Feuerbach ampliando la indagación de las relaciones del hombre con la naturaleza a las relaciones del hombre consigo mismo; o, con otras palabras, hace humanístico, sirviéndose de Feuerbach, el historicismo de Hegel, y hace historicista, sirviéndose de Hegel, el humanismo de Feuerbach. Que se trata de un rasgo característico del marxismo italiano es tan notorio y reconocido que al marxismo italiano se le achaca *in primis* que niega al marxismo el carácter de historicismo y de humanismo. Y además, precisamente esta interpretación del marxismo más allá de Hegel, consigue incorporar en la propia tradición dos momentos fundamentales del pensamiento italiano: Maquiavelo y Vico. En Croce y Gramsci, más Maquiavelo que Vico. En Labriola, Gentile y Mondolfo, más Vico que Maquiavelo. Pero tanto el indagador de la "verdad efectual", como el filósofo del *verum-factum* se han convertido ya en los dos númenes tutelares del marxismo italiano: más uno u otro, según se ponga el acento, bien sobre el aspecto realístico, bien sobre el aspecto historicístico» *(Introduzione,* cit., ps. XLVII-XLVIII).

De este historicismo humanístico y realístico forma parte integrante también aquel enfoque de superestructura que, presente ya en Labriola, resulta central en Gramsci.

872. GRAMSCI: VIDA Y OBRAS

La figura más importante del marxismo teórico italiano es la de Gramsci.

ANTONIO GRAMSCI nace en Ales (Cagliari) en 1891. Terminada la enseñanza superior, en 1911 concurre a una bolsa de estudios que ofrecía el «Collegio Carlo Alberto» de Turín a los estudiantes con menos recursos económicos de Cerdeña. Conseguido este objetivo, se traslada a la capital del Piamonte donde se inscribe en la facultad de Letras, en la que no terminará sus estudios absorbido por completo por la militancia política en las filas del movimiento socialista. Animador de los comités de empresa turineses, funda en 1919 «L'Ordine Nuovo» que, en la cabecera, trae como lema «Instruios, porque tendremos necesidad de toda vuestra inteligencia. Agitaos, porque tendremos necesidad de vuestro entusiasmo. Organizaos, porque tendremos necesidad de toda vuestra fuerza».

Cada vez más crítico ante la política del Partido Socialista, en 1921, en Livorno, se encuentre entre los fundadores del Partido Comunista de Italia (más tarde Italiano), sección de la Tercera Internacional. Pasa un año, entre 1922 y 1923, en la Unión Soviética donde conoce a Lenin. De regreso a Italia en 1924, es elegido diputado y funda «L'Unità». El 8 de noviembre de 1926, a pesar de su inmunidad parlamentaria, es detenido por la policía a causa de las leyes de excepción promovidas por el fascismo. Permanecerá detenido unos días en la cárcel de Regina Coeli, siendo enviado después a Ustica donde pasará cinco años de confinamiento. En 1927 el Tribunal especial para la defensa del Estado lo inculpa de conspiración e instigación a la guerra civil. El 20 de enero es transferido a San Vittore de Milán, donde sufrirá repetidos interrogatorios. La proximidad de Tatiana Schucht, hermana de su esposa Giulia, le es de gran consuelo. En efecto, es realmente a ella a quien comunicará, en una carta del 19 de marzo, la idea de un plan de estudios para seguir durante su permanencia en la cárcel: «había que hacer alguna *cosa für ewig,* según una compleja concepción de Goethe que recuerdo atormentaba mucho a nuestro Pascoli. En suma, quisiera ocuparme intensamente y sistemáticamente, según un plan preestablecido, de cualquier tema que absorbiese y centralizase mi vida interior» *(Lettere dal carcere,* Turín, 1965, p. 58 y sgs.).

Procesado en Roma entre el 28 de marzo y el 4 de junio de 1918 junto a un grupo de dirigentes comunistas, es condenado a 20 años, 4 meses y 5 días de reclusión (fue en aquella ocasión cuando el representante del ministerio público Michelle Isgrò dijo «que era preciso impedir que este cerebro funcione». En julio del mismo año Granisci es conducido al penal de Turi (Bari). En la cárcel, a pesar de la falta de «cualquier satisfacción que haga la vida digna de ser vivida» él rechaza cualquier compromiso con el fascismo y mantiene una extraordinaria lucidez de pensamiento, tal y como lo atestigua la redacció de los *Cuadernos,* iniciada en 1929. Gracias a una amnistia publicada con ocasión de la celebración del «decenio» del régimen fascista, en 1932 obtiene una reducción de la pena a 12 años y 4 meses. Sin embargo, su salud empeora. En agosto de 1931 y en marzo de 1933 se ve aquejado por dos gravísimas crisis. A consecuencia de una campaña internacional en su favor, cuyo epicentro fue París, es trasladado desde la cárcel de Turi a la clínica Cusumano de Formia y, a continuación, a la clínica Quisisana de Roma, a la que llegará a finales de agosto de 1935. En abril de 1937 será dado de alta. Pero Granisci (aquejado de la enfermedad de Pott, de tuberculosis pulmonar, de hipertensión, de crisis anginoides, gota, y de otras molestias) está llegando a su fin. La noche del 25 de abril sufre un derrame cerebral. Dos días después, en la tarde del 27, muere, con solo cuarenta y seis años.

De entre sus obras recordemos en primer lugar los ensayos y los artículos anteriores a su arresto, que postumamente han sido recogidos en varios volúmenes *(Escritos de juventud, 1914-1918; Bajo la Mole; El Nuevo Orden, 1919-1920; Socialismo y fascismo; El Nuevo Orden, 1921-1922; La constitución del partido comunista, 1923-1926).* A estos trabajos debemos añadir *Algunos temas de las cuestiones meridionales,* compuesto, sin estar terminado, en 1926 y publicado en 1930. Los escritos más conocidos de Gramsci, también a nivel internacional, son *Cartas desde la cárcel* y *33 Cuadernos de cárcel* (repletos de una escritura fina y pequeña, correspondientes a cerca de 4.000 páginas mecanografiadas) aparecidos postumamente después de la segunda guerra mundial. Los *Cuadernos* fueron publicados anteriormente en forma de volúmenes ordenados temáticamente *(El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce; Los intelectuales y la organización de la cultura; El Renacimiento; Nota sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno; Literatura y vida nacional; Pasado y Presente).* Más tarde, en la edición crítica Einaudi (a cargo de V. Gerratana) aparecen ordenados cronológicamente.

873. GRAMSCI: EL MARXISMO COMO «VISION DEL MUNDO» Y LA CRÍTICA A BUCHARIN Y A CROCE.

Gramsci se ha ocupado de distintos ámbitos disciplinarios, que van de la política a la crítica literaria. Principalmente, en lo que se refiere a la filosofía, se ha expresado a través de los *Cuadernos de cárcel,* en particular en las secciones recogidas bajo el título de: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.*

La «filosofía» de Gramsci, por su fragmentariedad, es una construcción compleja en la que convergen influencias y solicitaciones dispares derivadas no sólo de la tradición marxista, sino también de las filosofías contemporáneas (Croce, Sorel, Bergson, etc.). Su propuesta teórica manifiesta sin embargo una fisonomía original, que la distancia de modo inequívoco de las formas de pensar, arriba indicadas. En efecto a pesar de haberse formado dentro del ambiente cultural del neoidealismo, Gramsci ha conquistado, ante él, como ante cualquier otra experiencia especulativa, una substancial *autonomía crítica* que le ha permitido indicar, con frescura y rigor, tanto los puntos de convergencia como, sobre todo, los de contraste.

En la base del pensamiento maduro de Gramsci se encuentra la idea de un marxismo como «visión del mundo». Según el pensador sardo, *todos* los hombres son filósofos: «se puede imaginar un entomólogo especialista, sin que todos los demás hombres sean "entomólogos" empi-

ricos; un especialista en trigonometría, sin que la mayor parte de los hombres se ocupen de trigonometría... pero no se puede pensar en ningún hombre que no sea también un filósofo, que no piense; porque precisamente, el pensar es una cosa propia del hombre como tal (a menos que sea patológicamente idiota)» *(Quaderni del carcere,* ed. crítica, Turín, 1975, vol. II, c. 10, ps. 142-143). En efecto, también sin ser filósofos en el sentido profesional de la palabra, todos los individuos participan de «una filosofía espontánea» que está contenida en: 1) el mismo lenguaje, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados y no sólo palabras vacías de contenido; 2) el sentido común y el buen sentido; 3) la religión popular y todo aquel sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de trabajar presentes en el llamado «folklore» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1375). En otras palabras, la filosofía espontánea del hombre medio, que se concretiza en un conjunto caótico de concepciones dispares, es absorbida inconscientemente y pasivamente por los distintos ambientes culturales y sociales en los que cada uno se ve automáticamente implicado desde su entrada en el mundo consciente (su pueblo, su parroquia, etc.). A diferencia de la filosofía de los no-filósofos (en el sentido técnico), la filosofía de los filósofos se presenta, en cambio, como una elaboración coherente y consciente que emerge del trabajo ordenado del cerebro y que desemboca en una *crítica* del sentido común.

El marxismo es precisamente una filosofía en esta última acepción del término. Es verdad, observa nuestro autor, «la filosofía de la praxis ha nacido bajo la forma de aforismos y criterios prácticos... porque su fundador dedicó su esfuerzo intelectual a otros problemas, especialmente económicos». Sin embargo «en estos criterios prácticos y estos aforismos se encuentra implícita toda una concepción del mundo, una filosofía» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1432). En consecuencia, y en contra de Croce, que había reducido el materialismo histórico a un simple canon práctico de interpretación histórica, privado de una auténtica valía filosófica, Granisci veía en él «una filosofía independiente y original» *(Quaderni,* vol. III, c. 16, p. 1855). Análogamente, y en contra a A. Graziadei, que había situado a Marx como unidad de una serie de grandes científicos, él comenta: «error fundamental; ninguno de los otros ha producido una concepción original e integral del mundo. Marx inicia intelectualmente una era histórica que durará probablemente siglos, esto es hasta la desaparición de la Sociedad Política y la llegada de la Sociedad regulada» *(Quaderni,* vol. II, c. 7, p. 882). En otras palabras, según Gramsci, «Marx es un creador de Weltanschauung» *{Quaderni,* vol. II, c. 7, p. 881). Convicción repetida también en una carta dirigida a su esposa el 13 de febrero de 1930, en la que declara que, el materialismo histórico no es «una regla práctica de investigación histórica» sino «una con-

cepción del mundo en su totalidad» *(Lettere dal carcere,* cit., p. 323).

Esta forma de concebir el marxismo viene acompañada por la defensa de su autonomía teórica y categorial. En efecto, en contra de la tendencia «ortodoxa» que acaba por llevar el materialismo histórico al materialismo vulgar (v. G. V. Plekhanov) y contra la tendencia «revisionista» que intenta conectar la filosofía de la praxis al kantismo, o a otras escuelas filosóficas no positivistas y no materialistas, incluido el tomismo, Gramsci se propone hacer valer el principio de la *autosuficiencia filosófica del marxismo.* De ahí la convergencia objetiva entre Gramsci y Labriola. En efecto, si bien existen entre el pensador sardo y el de Cassino evidentes «intervalos» históricos y teóricos (formación cultural, ambiente político, etc.), no se puede negar que, entre ellos, existen grandes analogías en el planteamiento filosófico. Tanto es así que Gramsci, reconociendo su propia deuda con el padre del marxismo teórico italiano, escribe: «Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es autosuficiente e independiente de cualquier otra corriente filosófica, es el único que ha intentado construir científicamente la filosofía de la praxis» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, ps. 1507-08). Por lo demás, añade nuestro autor, pensar que la filosofía de la praxis no es ya una estructura de pensamiento completamente autónoma y en contraste con *todas* las filosofías y religiones tradicionales, significa no haber "roto los lazos" de verdad con el viejo mundo, si no es, incluso, haber "capitulado" ante él *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1434). En síntesis, el materialismo histórico es una filosofía que «se basta a sí misma», puesto que, tal y como escribe Gramsci acentuando su visión totalizante del marxismo, «contiene en sí todos los elementos fundamentales no sólo para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía y teoría de las ciencias naturales, sino también para vivificar una organización práctica integral de la sociedad, es decir para llegar a ser una civilización total, integral». *(Ib.).*

Dado que el materialismo histórico es una concepción global del mundo (y no sólo metodología) ¿cuáles son, filosóficamente hablando, sus características más importantes?. La respuesta a esta pregunta equivale a la elaboración, por parte de Gramsci, de un modelo histórico y antipositivístico de marxismo. Desde sus primeros escritos, no sin influencias •crocianas, sorelianas y bergsonianas, Gramsci había contrapuesto «a *la ley natural, al fatal andar de las cosas* de los pseudos-científicos» la «*voluntad tenaz del hombre» (Scritti giovanili,* Turín, 1958, ps. 84-85), acusando a los viejos socialistas, y a su óptica económico-determinista invadida de «fatalismo de positivista», de haber *esterilizado* a Marx. Las nuevas generaciones, decía Gramsci, «tamben han leído y estudiado los libros que, en Europa, se han escrito después del florecimiento del positivismo, y han descubierto... que la esterilización realizada por los so- .cialistas positivistas de las doctrinas de Marx no ha resultado precisa-

mente una gran conquista cultural... Las nuevas generaciones parece que quieran volver a la genuina doctrina de Marx, según la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad, no se han desprendido, sino que se identifican en el acto histórico. Creen por lo tanto que las reglas del materialismo histórico sirven únicamente *post-factum* para estudiar y entender los sucesos del pasado, y que no deban convertirse en hipotecas para el presente y para el futuro» *(Ib.* ps. 153-154). Y, remitiéndose a la revolución bolchevique contra «El Capital» (de Marx), es decir, el rechazo leninista a estar sujeto a las reglas preestablecidas por el materialismo histórico, Granisci defendía la exigencia de un marxismo libre de «incrustaciones positivistas y naturalistas», o de poner «como máximo factor de la historia no los hechos económicos en bruto, sino al hombre» *(Ib.,* p. 150).

En los *Quaderni del carcere* este modelo antipositivista de marxismo adquiere la forma de un riguroso *historicismo humanístico,* para el cual, en la base de todo se encuentra la praxis, es decir, la actividad humana global entendida como centro activo a través del cual la historia se hace y la dialéctica se realiza: «la filosofía de la praxis es el "historicismo absoluto", la absoluta realización mundana y terrestre del pensamiento, un absoluto humanismo de la historia» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1437). Pero si el materialismo histórico, en cuanto filosofía de la praxis (como él prefiere llamar al marxismo, al modo de Labriola) es un historicismo humanístico, será también una filosofía coherentemente *dialéctica.* Como es conocido, Granisci, no ha ofrecido a propósito de la dialéctica un tratamiento específico, lo cual no impide que, tal y como ha tratado de demostrar Norberto Bobbio, ésta tenga en su pensamiento «una importancia fundamental» *(Nota sobre la dialéctica en Granisci,* en «Società», XIV, n. 1, febrero 1958, ps. 21-24; ahora en *Saggi su Granisci,* Milán, 1990, p. 26). En efecto, es precisamente a través de la dialéctica (utilizada en el triple sentido hegeliano-marxiano-engelsiano de «acción recíproca», de «proceso para tesis, antitesis y síntesis» y de la «conversión de la cantidad en cualidad y viceversa» que Gramsci se ha esforzado en caracterizar el marxismo como «nuevo modo de pensar» y «nueva filosofía» (cfr. *Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1464). Este planteamiento ha conducido a Gramsci al rechazo de toda forma de filosofía mecanicista y predialéctica. De ahí la cerrada polémica en contra del *Ensayo popular* de Nikolaj Bucharin (publicado por primera vez en Moscú en 1921, con el título de *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista)* al cual acusa de estar falto de«cualquier tipo de tratamiento de la dialéctica» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1424). De esta omisión nuestro autor presenta dos motivos. El primero reside en el hecho de que Bucharin, acabaría por concebir el materialismo histórico como escindido en dos ramas: por un lado, una teoría de la historia y de la

política entendida como sociología (construida según el método de las ciencias naturales), y por otro lado una filosofía propiamente dicha, la cual no sería más que el materialismo metafísico, mecánico o vulgar *(Quaderni,* vol. II, c. 11, ps. 1424-25). El segundo motivo es de naturaleza psicológica y consiste en el hecho de que Bucharin no habría querido enfrentarse a la forma de pensar del hombre medio: «El ambiente ineducado y grosero ha dominado al educador, el vulgar sentido común se ha impuesto a la ciencia, y no viceversa; si el ambiente es educador, éste deberá ser educado a su vez, pero el Ensayo no entiende esta dialéctica revolucionaria» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1426).

Con su forma de proceder, el estudioso ruso se había apercibido de que, separada de la teoría de la historia y de la política, la dialéctica se convierte en una especie de lógica formal (o de escolástica dogmática) y la filosofía en una especie de metafísica. Al contrario, rebate Granisci, entre las grandes conquistas del marxismo está, precisamente, el concepto de la dialéctica como «doctrina del conocimiento y substancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1425) y la identificación de la filosofía con la historia (y con la política). En efecto, puesta la ecuación historicista entre naturaleza humana e historia *(Quaderni,* vol. II, c. 7, p. 885), la filosofía no puede hacer menos que identificarse con una «metodología general de la historia» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1429), es decir, en la perspectiva de Gramsci, que no debemos confundir con la de Croce, con una doctrina que es método y «Weltanschauung» al mismo tiempo. Una doctrina, se entiende, que es ella misma *histórica,* es decir, el fruto de determinadas circunstancias que, del mismo modo que han generado su aparición, determinarán su ocaso: «si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, e incluso es su expresión más cumplida porque es consciente, significa que, ella también, está atada a la "necesidad" y no a la "libertad" que no existe ni puede existir aún históricamente. Así pues, si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que desaparecerá, esto es será superada, la filosofía de la praxis: en el reino de la "libertad" el pensamiento, las ideas no podrán nacer ya sobre el terreno de las contradicciones y de la necesidad de lucha» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1488).

La controversia con Bucharin testimonia el rechazo de Gramsci a interpretar el marxismo en términos puramente materialísticos. Tanto es así que, aludiendo a la definición corriente del marxismo como materialismo histórico, sostiene la necesidad de «poner el acento sobre el segundo término: "histórico" y no sobre el primero de origen metafísico» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1437). Desde el punto de vista de Gramsci, el materialismo, con su hipótesis de un mundo objetivo independiente del hombre, sería una especie de mala metafísica derivada de una creencia

de tipo religioso: «Todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza y el universo han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que entonces el hombre se ha encontrado con un mundo hecho, catalogado y definido de una vez para siempre» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1412). En realidad, argumenta Gramsci, tras las huellas de la filosofía moderna, la idea de objetividad extra-histórica y extra-humana (alcanzable desde un hipotético «punto de vista del cosmos en sí») o es una metáfora o es una forma de misticismo, por cuanto «nosotros sólo conocemos la realidad en relación con el hombre y dado que el hombre es devenir histórico, también la conciencia y la realidad son un devenir...» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1416). En otras palabras, declara nuestro autor, utilizando una terminología de matriz idealista: «Objetivo, significa siempre "humanamente objetivo", lo cual puede corresponder exactamente a "históricamente subjetivo", esto es, objetivo significaría "umversalmente subjetivo"» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, ps. 1415-16).

Como puede notarse, la distancia entre Gramsci y el Lenin del *Materialismo empirocriticista* (que centra todo su discurso sobre la tesis de cosas existentes «fuera de nosotros» e «independientemente» de nuestra conciencia) es filosóficamente remarcable. Por lo demás, también ante Engels y su hipótesis de una dialéctica de la naturaleza, nuestro autor se muestra más bien desconfiado: «Es cierto que en Engels *(Antidühring)* se hallan muchos puntos que pueden llevar a las desviaciones del *Ensayo.* Se olvida que Engels, a pesar de que le haya mucho tiempo trabajado, ha dejado poco material sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1449).

Otro punto básico de referencia política del historicismo de Gramsci es Benedetto Croce, al que critica no sólo por sus posiciones filosóficas sino también por su función cultural que había ejercido de hecho en la historia italiana. (§874). Inicialmente, escribe Gramsci, él había sido «de tendencia más bien crociana» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1233) y había participado como tantos otros intelectuales «en el movimiento de reforma moral e intelectual promovido en Italia por Benedetto Croce» *(Lettere dal carcere,* cit., p. 464). Después, aún manteniéndose fiel al planteamiento histórico-inmanentista del antiguo maestro, había terminado por llevar a cabo, con respecto a él, lo mismo que había realizado Marx con respecto a Hegel y a la filosofía clásica alemana: «por lo que toca a la concepción filosófica de Croce es necesario rehacer la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la praxis han realizado por lo que toca a la comprensión hegeliana», «para nosotros, los italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana representa ser herede-

ros de la filosofia crociana, *que* representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, ps. 1233-34).

En lo concerniente al aspecto doctrinal, Granisci desaprobaba el «crocismo» a causa de los residuos metafísicos y teológicos, o sea, por su incapacidad de llevar hasta *el fondo* la lucha contra la transcendencia: «Hay que reconocer el esfuerzo de Croce por adherir a la vida la filosofía idealista, y entre sus positivas aportaciones al desarrollo de la ciencia, habrá que destacar su lucha contra la transcendencia y la teología en sus formas peculiares al pensamiento religioso-confesional. Pero que Croce haya tenido éxito en su intento y de modo consecuente no se puede admitir: la filosofía de Croce queda como una filosofía «especulativa» y esto no es tan sólo una huella de transcendencia y de teología, sino que es toda la transcendencia y toda la teología, apenas liberadas de la más grosera corteza mitológica» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1225). Además, critica a Croce por el uso *abstracto, y* por ello falso, de la dialéctica: «Croce se afirma "dialéctico"... no obstante, el punto a dilucidar es éste: ¿en el devenir, ve él el devenir mismo, o el "concepto" de devenir?» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1240). En consecuencia, al historicismo «especulativo» del pensador idealista (acusado también él de «dárselas de arreglamundos») contrapone el historicismo "realista" del marxismo: «la filosofía de la praxis deriva, ciertamente, de la concepción inmanentista de la realidad, pero depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia, o historicidad o a puro humanismo» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1226).

En segundo lugar, siempre por lo que se refiere al plano doctrinal, Gramsci critica a Croce por haber *aislado* el movimiento superestructural de la historia ético-política de su concreta base económica y de clase. Esto no significa, sin embargo, que él considere la historia ético-política crociana como una «futilidad que se debe rechazar». En efecto, ella no representa solamente una (saludable) reacción al «economismo» y al «mecanicismo fatalista», sino que es utilizada para llamar la atención, aunque sea bajo la forma deformada de la «especulación», sobre la importancia de las ideas y de los intelectuales en la vida concreta de la sociedad: «El pensamiento de Croce, pues, debe, por lo menos, ser apreciado como valor instrumental, y así puede decirse que ha llamado enérgicamente la atención sobre los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1235).

874. GRAMSCI: HEGEMONÍA Y REVOLUCIÓN

De la confrontación gramsciana con Croce emerge cómo la filosofía de la praxis no intenta reducir a «apariencias» los hechos sobrenaturales: «Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia ético-política, sino incluso que la fase más reciente de su desarrollo consiste en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquéllos meramente económicos y meramente políticos» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1224). En este punto encontramos aquello que puede ser considerado como uno de los aspectos históricos más originales (y críticamente debatidos) del marxismo de Granisci: la reflexión sobre los mecanismos de la «hegemonía» y sobre las formas a través de las cuales se debería realizar, en Italia, la conquista del poder por parte de la clase trabajadora.

Según Granisci (como se deduce de sus esquemáticos apuntes sobre la materia), la supremacía global de una clase no sólo se manifiesta a través del *dominio* y de la fuerza, sino también por medio del consenso y de la capacidad ideal de *dirección* con respecto a las clases aliadas y subalternas: «El criterio metodológico sobre el cual es preciso fundamentar el propio examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras, como "dominio" y como "dirección espiritual y moral"» *(Il Risorgimento,* Turín, 1949, 1966, p. 70; cfr. *Quaderni,* vol. III, c. 19, p. 2010). Ahora bien, si el primero es ejercido a través de los aparatos coercitivos de la sociedad política, la segunda se hace valer mediante los «aparatos hegemónicos» de la *sociedad civil,* tales como: la escuela, la Iglesia, los partidos, los sindicatos, la prensa, el cine, etc. La escuela, por ejemplo, no hace más que inculcar en la mente los valores que son típicos de la burguesía, exactamente igual a como la Iglesia Católica se preocupa por reunir en un único bloque las fuerzas dominantes y las subalternas, aun a costa de hablar lenguajes religiosos distintos.

A diferencia de Marx y de buena parte de la tradición marxista (v. Lenin), que identificaban la "sociedad civil" con la esfera de las relaciones económicas y *estructurales* de la existencia, Granisci tiende pues a identificar la "sociedad civil" con el complejo de las instituciones *superestructurales* que operan como momento de elaboración de las ideologías y de las técnicas de consenso. Sin embargo, como precisa N. Bobbio, el relieve que Granisci ha dado a estas técnicas «no quiere decir que haya abandonado la tesis marxista de la prioridad de la estructura económica; si acaso, demuestra que él ha querido diferenciar con mayor fuerza, en el conjunto de los elementos superestructurales, el momento de

la formación y de la transmisión de los valores (hoy lo llamaríamos de la «socialización») del más propiamente político de la coacción»; «Gramsci, en suma, se ha servido de la expresión "S. civil" no para contraponer la estructura a la superestructura sino para distinguir, mejor de cuanto lo hicieran los marxistas anteriores, en el ámbito de la superestructura el momento de la dirección cultural del momento del dominio político» (ver "Sociedad Civil", en AA. Vv. *Dizionario di politica,* Turín, 1983, p. 1087). Entendida como capacidad de dirección moral e intelectual, gracias a la cual una clase obtiene el consentimiento de la mayoría del pueblo en la dirección de la vida social y polítca de un país, la hegemonía se configura no sólo como una necesaria modalidad de ejercicio del poder (distinguible analíticamente de la de dominio) sino también como un indispensable previo estratégico para toda clase en ascensión. En otros términos, el grupo revolucionario, según Gramsci, deberá esforzarse por hacerse dirigente ya *antes* de la conquista del poder gubernativo y de ser dominante: «De la política de los moderados aparece claro que puede y debe de haber una hegemonía incluso antes de la llegada al poder», «un grupo social puede, es más, debe ser dirigente antes de conquistar el poder gubernativo (es ésta una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); luego, cuando lo ejercita, y aunque lo tenga en un puño, se vuelve dominante pero tiene que seguir siendo también dirigente» (cfr. *Quaderni,* vol. III, c. 19, ps. 2010-11). La misma acción revolucionaria es precisamente *posible* cuando la clase en el poder, a pesar de ser aún dominante, puede que *ya* no sea dirigente, habiendo perdido la capacidad de resolver los problemas colectivos y de imponerse en los planos intelectual y moral. Éste es, precisamente, el caso de la burguesía, a la que el proletariado debe contraponer un «bloque histórico» de fuerzas heterogéneas cimentadas por la nueva visión comunista del mundo.

A propósito del concepto de hegemonía, puede afirmarse pues (siguiendo aún la lección de Bobbio) que si en Lenin prevalece el significado de dirección política, en Gramsci domina el de la dirección cultural. Teniendo presente además que: «a) para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental y, por tanto, subordinado al momento de la hegemonía, mientras en Lenin, en los escritos de la revolución, dictadura y hegemonía van juntas y, en cualquier caso, el momento de la fuerza es primario y decisivo; b) si para Gramsci la conquista de la hegemonía precede a la conquista del poder, en Lenin la acompaña o incluso la sigue» *(Gramsci e la concezione della società civile,* en AA. Vv., *Gramsci e la cultura contemporanea,* Roma, 1969, p. 96) ahora en *Saggi su Gramsci,* cit. p. 61).

La doctrina de Gramsci, dando el máximo valor al momento superestructural e ideal de la lucha de clases, comporta una atención específica al problema de los intelectuales. En efecto, si la sociedad tiende a

producir «intelectuales» que tienen el deber de aportar «homogeneidad y conocimiento de su propia función» al grupo que los ha designado, tendremos, inevitablemente, los intelectuales «persuasores» o «encargados» de la clase dominante, dirigida a mediar el consenso en función conservadora, o bien los intelectuales ligados al partido comunista, e inclinados a difundir entre las clases explotadas el verbo revolucionario. Estos últimos, a diferencia de los representantes de la cultura elitista (hay que pensar en el caso de la cultura italiana que ha sido incapaz, según Gramsci, de llegar a ser verdaderamente «nacional y popular») serán intelectuales «orgánicos», capaces de expresar las exigencias y las necesidades de las masas.

En la óptica gramsciana, el intelectual orgánico por excelencia es, obviamente, el Partido comunista que, representando la totalidad de los intereses de los trabajadores, se configura como su *guía* político, moral e ideal. Por esta capacidad que tiene para unificar las instancias populares, y por su firme tendencia hacia un supremo fin político, Gramsci denomina al Partido Comunista «el moderno Príncipe», advirtiendo que, mientras en Maquiavelo éste se identifica con un individuo concreto, para los comunistas coincide con un organismo en el cual se concretiza la voluntad colectiva de la clase revolucionaria. Voluntad que, para Gramsci, asume un carácter normativo absoluto: «El moderno Príncipe, desarrollándose, trastorna todo el sistema de relaciones intelectuales y morales, por cuanto su desarrollo significa propiamente que todo acto es concebido como útil o dañino, como virtuoso o pérfido sólo en la medida en que tiene como punto de referencia el moderno Príncipe, y sirve para aumentar su poder o para contrarrestarlo. El Príncipe toma el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico, se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de la vida entera y de todas las relaciones acostumbradas» *(Note sul Machiavelli, sulla politica e lo Stato dal moderno,* Turín, 1953, ps. 6-8; cfr. *Quaderni,* vol. III, c. 13, p. 1561).

Coherente con su doctrina de la hegemonía, Gramsci ha llegado a sintetizar su propuesta estratégica afirmando que en Occidente el choque revolucionario nunca *es frontal* y limitado a trincheras, o sea, a la fachada del Estado; sino que, más bien, debe dirigirse *en profundidad,* mediante una enervante «guerra de posiciones» contra las «fortalezas» y «casamatas» del enemigo, o sea, contra el conjunto de las instituciones de la sociedad civil. En definitiva, el objetivo del partido comunista es el de «desgastar» progresivamente la supremacía de clase de la burguesía, conquistando los puntos vitales de la sociedad civil y poniendo las premisas indispensables para su propia candidatura al poder.

Gramsci ha ofrecido un ejemplo de los conceptos de hegemonía y de bloque histórico también a propósito de la cuestión meridional: un pro-

blema que ha permanecido en el centro de las meditaciones del pensador sardo. Escribe que «el proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar, contra el capitalismo y el Estado burgués, a la mayoría de la población trabajadora, lo cual significa, en Italia, y según las reales condiciones existentes de relación de clases, en la medida en la cual consiga obtener el consenso de las masas campesinas» *(Alcuni temi della quistione meridionali,* en *La constrzione del partito comunista,* Turín, 1971, p. 140). Pero, en Italia, especifica Gramsci, la cuestión campesina está unida por un lado a la cuestión del Vaticano (o sea, la influencia de la Iglesia sobre las masas) y por otro lado a la cuestión meridional. En efecto, la clase obrera italiana tiene la posibilidad de convertirse en clase dirigente si la cuestión meridional se convierte en una cuestión «nacional». Esto se debe a la peculiar situación socio-política de la península, basada en un gran bloque histórico fundado en la alianza entre los capitalistas del Norte y los terratenientes del Sur. Bloque que es la consecuencia de la forma en que se ha realizado la unificación italiana, dirigida y hegemonizada por los moderados, mientras que el Partido de acción, de impronta mazziniana y garibaldina, no ha sabido hacerse «jacobina», o sea, unirse a las masas rurales y plantear la cuestión agraria.

Ahora, si se quiere batir al bloque industrial-agrario que ha reducido a la Italia meridional y a las Islas a «colonias de explotación» —impidiendo al mismo tiempo que se puedan convertir en una «base militar de la contrarrevolución capitalista»— resulta indispensable superar la vieja *división* entre la clase obrera del Norte y los campesinos del Sur. De ahí la oposición de Granisci al partido socialista, acusado no sólo de haberse permitido olvidar el carácter esencial y «nacional» de la cuestión del Sur y de haber aislado las reivindicaciones obreras del Norte de las campesinas del Sur, sino también de haber otorgado valor a las más fraudulentas ideologías anti-meridionales: «Es conocida la ideología que ha sido difundida de forma capilar por los propagandistas de la burguesía en las masas del Norte: El Mediodía es la losa que impide que el desarrollo civil de Italia sea más rápido; los meridionales son seres biológicamente inferiores, semibárbaros o bárbaros del todo, por destino natural: si el Mediodía está atrasado, no es por culpa del capitalismo o de cualquier otra causa histórica, sino de la naturaleza que ha hecho a los meridionales vagos, incapaces, criminales, bárbaros, moderando esta suerte madrastra con la explosión, puramente individual, de grandes genios, que son como solitarias palmeras en un árido desierto. El Partido Socialista fue, en gran parte, el vehículo difusor de esta ideología burguesa en el proletariado septentrional; el Partido Socialista dio su aprobación a toda la literatura "meridionalista" de la caterva de escritores de la lla-

mada escuela positivista, tales como los Ferri, los Sergi, los Niceforo y los Orano, así como sus seguidores de menor importancia... una vez más la ciencia era orientada a aplastar a los pobres y a los oprimidos, pero esta vez esta ciencia se nutría de los colores socialistas, tenía la pretensión de ser la ciencia del proletariado» (Ib.).

Obviamente, el problema de la *soldadura* política entre los asalariados del Norte y los campesinos del Sur, implicando el esfuerzo de arrancar a las masas rurales de la hegemonía cultural ejercitada por la burguesía y por la Iglesia, pone una vez más en primer plano la cuestión de los intelectuales, o sea aquel grupo que ha representado hasta el momento el engranaje de conjunción entre propietarios y campesinos, representando la armadura flexible pero resistentísima del bloque conservador: «La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres capas sociales: la gran masa campesina, amorfa y dividida, los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural; y los grandes propietarios de la tierra y los grandes intelectuales. Los campesinos meridionales se hallan en perpetuo fermento, pero, como masa, son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades. La capa media de los intelectuales recibe de la base campesina los impulsos para su actividad política e ideológica. Los grandes terratenientes, en el campo político, y los grandes intelectuales en el campo ideológico centralizan y dominan en última instancia todo este complejo de manifestaciones. Como es natural, es en el campo ideológico donde la contradicción se verifica con mayor eficacia y decisión. Por esto Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las claves del sistema meridional y, en cierto sentido, son las figuras más activas de la reacción italiana» *(Ib.,* p. 150).

875. LUKÁCS: VIDA Y OBRAS.

El marxismo occidental de los años veinte (§867) encuentra en Lukács su mayor representante.

GYÖRGY LUKÁCS nace en Budapest en 1885, segundo hijo de un director de banco perteneciente a la nobleza. En 1906 consigue la licenciatura en leyes. En 1909 obtiene el doctorado en filosofía. No pudiendo soportar el estancado clima político-cultural húngaro, se traslada primero a Berlín, frecuentando junto a su coetáneo Ernst Bloch el seminario privado de Georg Simmel, del cual, en una necrológica de 1918, escribirá: «Georg Simmel ha sido sin duda el más importante e interesante exponente de la crisis en toda la filosofía moderna. Tan grande ha sido su fascinación sobre todos los pensadores filosóficos realmente dotados de la última generación... que prácticamente ninguno se ha podido sus-

traer al hechizo de su pensamiento» *[Georg Simmel (Nachruf)* en «Pester Lloyd», 2 de octubre 1918; trad, ital., *Sulla povertà di Spirita. Scritti (1907-1918),* Bolonia, 1918, p. 165]. En 1912-14 reside en Heidelberg, donde encuentra a M. Weber y escucha las lecciones de Windelband y de Rickert. Su interés por Kierkegaard y, bajo el influjo de Bloch, por Hegel, lo lleva a concebir un proyecto de estudio sobre los dos filósofos. Al mismo tiempo, como testimonian sus primeros escritos, manifiesta un interés muy acusado por la literatura (en particular por Dostoievski) y por la estética.

La primera guerra mundial y la Revolución de Octubre le acercan al marxismo. En 1918 se inscribe en el Partido comunista húngaro. Durante la república de Bela Kun, se convierte en comisario para el desarrollo del pueblo (ministro de educación). Después de la derrota de la Comuna húngara se refugia en el extranjero, viviendo durante algunos años entre Viena y Berlín. Fracasado su primer matrimonio, se casa con Gertrud Bortstieber, con la que compartirá durante más de cuarenta años una ferviente comunión «de vida y pensamiento», «de trabajo y de lucha». En 1923 entrega a la imprenta *Historia y conciencia de clase,* la cual le atraerá los rayos de la ortodoxia comunista y socialdemócrata. En 1924 es condenado por Zinoviev en el quinto Congreso de la Internacional Comunista. Lukács acepta la condena. En 1928 publica la *Tesis de Blum,* por la que será acusado de desviaciones hacia la derecha, siendo excluido del Comité Central del Partido Comunista Húngaro. Para evitar esta expulsión, agacha de nuevo la cabeza (1929).

A principios de los años treinta trabaja en Moscú en el Instituto Marx-Engels-Lenin, dirigido por Rjazanov, donde tiene la ocasión de conocer adecuadamente el pensamiento juvenil de Marx. Desde 1931 a 1933 vive en Berlín. Después de la toma del poder por Hitler, se refugia en Rusia. Concluye una farragosa «autocrítica» por las «tendencias idealistas» de *Historia y conciencia de clase* y se convierte en colaborador del Instituto de Filosofía de la Academia Soviética de las Ciencias. Al finalizar la guerra regresa a Hungría ocupando la cátedra de Estética y de Filosofía de la Cultura, en Budapest. En 1951 abandona la vida política, por desacuerdos con la línea de Stalin. En 1956 toma parte activa en la revolución húngara, convirtiéndose en ministro de Educación en el gobierno Nagy. Fracasado el movimiento revolucionario, es deportado a Rumania, pero en abril de 1957 regresa a Budapest reintegrándose a su actividad universitaria. En el decenio siguiente se dedica por entero a sus estudios y a la composición de una obra de ontología que no conseguirá imprimir. Muere en Budapest en 4 de junio de 1971. Algún tiempo después sus restos son sepultados en el cementerio de Kerepesi, donde reposan los más grandes exponentes del movimiento socialista húngaro.

Lukács es autor de una imponente mole de escritos. Entre ellos, recordamos: *Historia del desarrollo del drama moderno* (1911), *El alma y las formas* (1911), *Cultura estética* (1913), *Teoría de la novela* (1916-1920), *Historia y conciencia de clase* (1923), *La novela histórica* (1937-38, 1955), *Goethe y su tiempo* (1947), *El joven Hegel* (1948), *Ensayo sobre el realismo* (1948-1955), *Los caminos del destino* (1948), *Karl Marx y Federico Engels como históricos de la literatura* (1948), *Thomas Mann* (1949), *Realistas alemanes del siglo XIX (1951), La destrucción de la religión* (1954), *Contribuciones a la historia de la estética* (1954), *Sobre la categoría de la particularidad* (1957), *Estética* (1963), *Ontología del ser social* (postuma, trad, ital., Roma, 1976-81). En los años sesenta se encontraron algunos escritos inéditos de Lukács redactados entre 1912 y 1918: *Filosofía del arte* (Milán, 1971, Neuwied, 1974) y *Estética de Heidelberg* (Milán, 1971, Neuwied, 1975). Más tarde, en la caja fuerte de un banco de Heidelberg, se hallaron un Diario (5 de abril de 1910/16 de diciembre de 1911) y cartas correspondientes al mismo período. La edición completa *(Werke)* de sus trabajos filosóficos ha sido llevada a cabo por la editorial Luchterhand de Neuwied.

876. LUKÁCS: EL PENSAMIENTO DEL PERÍODO PRE-MARXISTA. «EL ALMA Y LAS FORMAS» Y «TEORÍA DE LA NOVELA».

Antes de inscribirse al Partido comunista húngaro (1918) y de su adhesión al marxismo teórico (confirmada en *Historia y conciencia de clase),* Lukács escribió algunas obras que dan testimonio de una rica y ya formada personalidad filosófica.

Es de lamentar que estos escritos hayan permanecido durante mucho tiempo ignorados o desconocidos. Por otra parte, su autor ha mostrado muy poco interés en que se conocieran y apreciaran. Es más, entre las razones de su escasa difusión, «destaca la postura de Lukács, en su madurez, que parece considerar las fases de su biografía intelectual y política anteriores a su adhesión al marxismo "ortodoxo" como cosa privada, novela de una conciencia errante que todavía no ha alcanzado la paz del saber absoluto. En segundo lugar, su oposición a que fueran impresos sus escritos de juventud [mantenida hasta 1963] y las presiones para impedir su traducción (con una actitud paternalista de quien, instalado en los luminosos reinos de la verdad, desea evitar que otros, más ignorantes, sean inducidos a error), han llevado a que estos escritos, por la imposibilidad de hallar ediciones originales, quedaran materialmente fuera de toda posible consideración» (C. PIANCIOLA, ree. de *El alma y las formas* y de *Teoría de la novela,* en «Revista de Filosofía», 1964, n. 1, p. 88). Hoy, gracias al gran número de traducciones, que los han hecho universalmen-

te accesibles, al menos entre los especialistas y los estudiosos, gozan de una cada vez mayor consideración, principalmente en virtud de su especial visión crítica y desencantada de la existencia, que resulta singularmente chocante con el optimismo dogmático de sus obras de madurez.

La atmósfera cultural en que se desenvuelve el joven Lukács, típico representante de la intelectualidad prebélica centroeuropea, viene caracterizada por autores tales como Kierkegaard y Hegel por un lado, y por pensadores como Simmel, Weber, Dilthey, Windelband y Rickert. Esto no quiere decir que se le pueda asociar mecánicamente a una de estas «fuentes», o que se le pueda encerrar (como ya ha sucedido) en las redes de la filosofía de la vida o del historicismo alemán contemporáneo. Su juvenil síntesis de pensamiento manifiesta, en efecto, una tal *originalidad* de fondo que le proporciona una clara personalidad en relación con tales experiencias especulativas. El *corpus* del Lukács premarxista comprende múltiples trabajos (publicados o inéditos) que, en esta obra, no nos es posible examinar en extenso. En consecuencia, nos limitaremos, sobre todo, a *El alma y las formas* y a la *Teoría de la Novela,* pero sin olvidarnos de otros documentos (desde *El drama moderno,* 1911, a *Cultura estética,* 1923; de la *Filosofía del arte,* 1912-14, a la *Estética de Heildelberg,* 1916-18).

Die Seele und die Formen (1911) es una colección de ensayos precedidos de una carta a L. Popper, que tienen por tema: R. Kassner, S. Kierkegaard, Novalis, T. Storm, S. George, C. L. Philippe, R. Beer-Hofmann, L. Sterne y P. Ernst. A pesar de su fragmentariedad y pluralidad de discurso, de temas y de problemas, el texto revela la existencia de un aparato filosófico que va girando alrededor de los conceptos-figura de «vida», (vida o existencia «común»), de alma (vida «verdadera» o «viviente») y de «forma». La vida, entendida como vida «común», tiende a coincidir en una de sus principales acepciones, con la esfera de la «simple existencia» o de la existencia «empírica», o sea, con la vida en sus atributos de incompletud o extrañamiento, entendido, este último, como «carácter metafísico esencial —apasionadamente rechazado y sin embargo puesto como inevitable— de la existencia humana» (G. MÁRKUS, *El alma y la vida, el joven Lukács y el problema de la cultura,* en AA. Vv, *La Escuela de Budapest: sobre el joven Lukács,* Florencia, 1978, p. 87). El concepto de alma reviste, a su vez, dos significados de fondo. Por un lado es «el principio creador y formador de toda institución social y de cada obra cultural» *(Ib.,* p. 86); según una forma de pensar que «se aproxima a la de Simmel, tal y como es expresada en *Der Begriff und die Traghödie der Kultur,* donde la *Seele* juntamente con las objetivaciones espirituales, constituye el universo de la *Kultur»* (A. DE SIMONE, *Lukács y Simmel: el desencanto de la modernidad y la antinomia de la razón dialéctica,* Lecce, 1985, p. 70). Por otro lado, en un sentido

existencial más pleno (y típico *de* Lukács), el alma es la esfera de la individualidad genuina que busca salirse del extrañamiento de la vida cotidiana a través de una obra de «plasmación» de la existencia, capaz de tranformar la insignificante casualidad de los sucesos en «destino», o sea, en una totalidad necesaria que tiene el centro en sí misma. La relación entre *Leben y Seele* tiende pues a desembocar, en el joven Lukács, en un dualismo entre la vida común *(das gewöhnliche Leben)* y la vida auténtica *(das lebendige Leben).*

En el ámbito de este dualismo, el alma no se identifica tanto con lo que el hombre *es* (o sea, psicológicamente, con el ñujo de los *Erlebnissé),* como con aquello *que puede* ser: «Alma significará, pues, el desarrollo máximo, la cumbre suprema alcanzable por las capacidades peculiares de la voluntad de cada individuo, por las capacidades y por los *"seelischen Energien",* aquello en lo que el hombre puede y debe convertirse para alcanzar su verdadera y propia personalidad» (E. MATASSI, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema,* Nápoles, 1979, p. 45). Ahora bien, si el alma es el lugar a través del cual se expresa el deseo humano (la *Sehnsucht)* de plenitud y de absoluto, las «formas», en sentido existencial, representan los modos específicos a través de los cuales el individuo intenta evadirse de lo relativo: «La forma es el único camino para llegar a lo absoluto de la vida» *(El alma y las formas,* trad. ital. *en L'anima e le forme. Teoria del Romanzo,* Milán, 1972, p. 53). Dicho de otro modo, las formas se identifican con aquellas estructuras dotadas de sentido *(Sinngebilde)* gracias a las cuales el hombre intenta transfigurar el caos amorfo de la vida en un cosmos ordenado y cumplido. *Alma, caos y formas,* o sea, el camino que lleva «de la casualidad a la necesidad»; he aquí, según el joven Lukács, el trayecto obligado de toda vida y de todo individuo problemático *(Ib.,* p. 44).

Sin embargo, como demuestra el esfuerzo de Kierkegaard *para poetizar* su propia vivencia con Regina Olsen, cada tentativa del hombre por plasmar su propia vida a través de las formas, trocando «el vértice de su existencia por un llano trazado de camino existencial» *(Ib.,* p. 241), parece destinada a «estrellarse contra los escollos de la existencia». En efecto, si bien el proyecto humano de dar forma a la vida produce el mundo de la cultura y de las obras, está destinado a ser derrotado, puesto que la vida, termina por *vengarse* de las formas y acaba por condenarlas. Esto resulta particularmente evidente en el caso de aquella forma por excelencia como es la obra de arte. De hecho, aun configurándose como una esfera en la cual las antinomias y las imperfecciones de la existencia común hallan un espacio de composición, el arte se ve obligado a suavizar el insalvable conflicto entre *vida* y *obras,* o sea, la práctica imposibilidad de poner un puente entre la vida y las formas. Sobre el tema de la *Unerlösteheit* del artista, esto es, de su «exclusión de la salva-

ción», Lukács, en sus escritos de juventud, incide una y otra vez. Por ejemplo, en los manuscritos de *Filosofía del arte,* al hablar de la nostalgia platónica de las formas que es propia de los artistas, escribe que «la perfección que ellos confieren a sus obras, el elemento revivido con excesiva intensidad que va a desembocar en su obra, a ellos no les sirve. Están condenados al silencio, en mayor medida que los otros hombres... y, mientras que sus obras representan la realización más alta a la que se puede llegar, ellos son, en cambio, los seres más infelices, puesto que pueden disfrutar de la salvación menos que nadie» (trad, ital., Milán, 1971, p. 96).

Este destino del arte obligado a oscilar entre «la exultante sensación de poderlo reducir todo a forma y la angustiada constatación de cada forma es una pieza en el ajedrez de la vida y de la historia» (A. ASOR ROSA, *Il giovane Lukács, teorico dell'arte burghese,* en «Contropiano», 1968, n. 1, ps. 59-104; ahora en *Inteleттuali e classe operaie,* Florencia, 1973, p. 278), encuentra una representación emblemática en la condición de los románticos alemanes. En efecto, en su intento de «poetizar el destino» a través de un «panpoetismo/panlirismo», capaz de convertir el universo en una gigantesca «sinfonía», Lukács únicamente percibe una patética ilusión destinada a desvanecerse bajo los golpes de la suerte: «La concreta realidad de la vida desapareció ante sus ojos y fue substituida por otra poética, puramente espiritual. Crearon un mundo homogéneo, orgánico y unitario, y lo identificaron con el concreto. Le transmitieron aquel no sé qué de angelical entre cielo y tierra, de luminoso e incorpóreo, pero de este modo la enorme distancia entre poesía y vida... se les perdió. No la recuperaron nunca, puesto que, en su heroico y frivolo vuelo hacia el cielo, se lo habían olvidado en tierra... Así, para ellos, el límite no fue nunca una tragedia como para los que vivimos hasta el fondo la vida, ni fue el medio para crear una verdadera y auténtica obra»; «para ellos, el límite llegó a ser una ruina, el despertar de un bello y febril sueño, un final trágico-triste»; «la tierra desapareció bajo sus pies, sus sólidas y monumentales construcciones poco a poco se transformaron en castillos en el aire, para luego desvanecerse como niebla bajo el sol»; «muchos se convirtieron en epígonos de su propia juventud, algunos se salvaron resignándose a arribar a los puertos más tranquilos de las viejas religiones... Aquellos que, una vez se habían comprometido a transformar por entero el mundo y a crear uno nuevo, eran ya santurrones convertidos» *(L'anima e le forme,* cit., ps. 83-84).

En cambio, según Lukács, la única existencia auténtica es la trágica, o sea, la existencia de aquél que, más allá de cualquier utópica esterilización del ser, es consciente de la *negatividad* del vivir y de la imposibilidad de resolver la imperfección de lo real en la perfección de la forma: «La existencia es una anarquía del claroscuro: en ella nada se realiza en

su totalidad, jamás nada llega a cumplirse... todo resulta destruido y desintegrado, nada llega a florecer si no es en la vida real. Vivir, es decir poder vivir alguna cosa hasta el fondo. La existencia es el menos real y el menos vital de todos los modos de ser imaginables; solamente puede llegar a ser descrita por la negación, únicamente diciendo: siempre se pone en medio alguna cosa, como un estorbo... Schelling escribía: "Nosotros decimos que una cosa dura en el tiempo porque su existencia es inadecuada a su esencia". La verdadera existencia es siempre no real, nunca es posible por lo empírico de la misma existencia» *(Ib., p.* 228). En consecuencia, la única vida provista de valor es aquélla que «asume como modo de ser la propia negación» (C. PIANCIOLA, cit., p. 91), o sea, que vive en el signo del jaque y de la muerte.

En otros términos, allá donde la existencia común no alcanza jamás el límite y conoce la muerte únicamente como algo espantosamente amenazante que trunca de improviso su flujo, para la existencia trágica (tal como la describe en *Metaphysik der Tragòdie: Paul Ernst)* «la muerte —el límite en sí y para sí— es siempre una realidad inmanente, indisolublemente conectada con cualquier evento suyo» *(L'anima e le forme,* cit., p. 239). Y esto, no solamente en el sentido negativo, o sea, como «empujón-hacia-la-muerte de toda acción iniciada», o como preanuncio de los momentos de muerte («en los cuales el alma ha renunciado ya a la vasta riqueza de la existencia y se agarra únicamente a lo que pertenece más visceralmente»), sino también en el sentido positivo de afirmación de la vida: «La experiencia del límite es el despertar del alma a la consciencia, a la autoconsciencia: existe porque es limitada; existe solamente porque y en la medida en que es limitada» *(Ib.).* Como se puede ver, con este tipo de reflexión, que se mueve en una esfera donde, a modo de Kierkegaard, «almas desnudas dialogan solidariamente con desnudos destinos» *(Ib.,* p. 231) Lukács, según una conocida tesis de L. Goldmann, delinea una especie de problemática protoexistencialista y preheideggeriana, la cual trata en síntesis una serie de motivos (el límite, la pieza de ajedrez, la muerte, etc.) que más tarde serán desarrollados por la cultura europea del novecientos *(Introduction aux premiers ècrits de G. Lukács,* en «Les temps modernes», 1962, ps. 254-80; trad. ital. en introducción a Lukács, *Teoría del romanzo,* Milán, 1962).

Este filón trágico-pesimista del pensamiento de Lukács, que desemboca en la tesis de la «imposible posibilidad de la salvación a través de las formas» (T. PERLINI, introducción a *Filosofia dell'arte,* cit., p. xvii) y que tiene su base en un método de análisis de lo real que, F. Fehér, ha denominado «aproximación *metahistórico-lebensphilosophisch-ontológico-existencial»* ("Filosofía de la historia del drama" etc., en AA. Vv., *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács,* cit., p. 273), aun representando el motivo más característico y original de esta fase de la teoría

de Lukács, con todo no se configura como su única y definitiva palabra. En efecto, a su lado y en contradicción con él, en el Lukács pre-marxista también encontramos otro filón de pensamiento globalmente menos pesimista sobre las suertes de la cultura y basado en una interpretación histórico-sociológica o histórico-filosófica, de la crisis. En otras palabras, junto «a la concepción de la lucha sin esperanza, las obras de juventud de Lukács presentan también, siempre, la perspectiva de la posibilidad de plasmar la vida a través de la cultura» (G. MÁRKUS, cit., p. 98), o sea, una postura que, evitando el desfiladero entre la autenticidad (trágica) y la no-autenticidad (banal), permita bajo la insignia de la «mediedad» una acción de trabajo en el mundo (cfr., F. PASTORE, *Crisi della borghesia, marxismo occidentale e marxismo sovietico nel pensiero filosófico di G. Lukács,* Milán, 1978, ps. 15-56). Al mismo tiempo y paralelamente a una investigación realizada según los cánones de un «mapa transcendental del espíritu» dirigida a delinear estructuras *necesarias* y por lo tanto inmodificables, del destino humano, hallamos también en Lukács una investigación conducida según la medida del análisis histórico-filosófico y dirigida a trazar estructuras *contingentes* y, por lo tanto, modificables —por lo menos de derecho— del extrañamiento humano.

Este segundo filón de pensamiento y de investigación, ya presente en algunos escritos anteriores (por ejemplo en: *El drama moderno;* cfr. F. FEHÉR, cit.) y también en parte en: *El alma y las formas* (v. carta a J. Popper y ensayo sobre T. Storm), pasa a primer plano en *Die Theorie des Romans,* escrita en 1914-15, aparecida en revista en 1916 y publicada en 1920. Mientras que en *Die Seele und die Formen,* es evidente la influencia de Kierkegaard, en *Die Theorie des Romans,* resulta preponderante la presencia de Hegel. El mismo Lukács ha declacrado haberla escrito en el ámbito de un replanteamiento de las tesis hegelianas de la *Fenomenología* (cfr. *La mia via al marxismo,* 1933, trad. ital. en «Nuovi Argomenti», 1958, n. 33, p. 1 y sgs.).

Esbozando una especie de filosofía de la historia de los géneros literarios a la luz del devenir social, Lukács ve en la grecidad, o en el «estado épico del mundo» de hegeliana memoria, un cosmos acabado y perfecto que no sufre ningún desgarro o escisión entre hombre y mundo, interioridad y exterioridad, yo y tú, alma y acción. Puntualiza en efecto el filósofo que, en la edad universal del epos cada parte está armónicamente unida al todo, y que «ser y destino, aventura y cumplimiento, existencia y esencia son entonces conceptos idénticos»; «felices tiempos aquellos en que se podía leer en el firmamento el mapa de los caminos a seguir, practicables e iluminados por la luz de las estrellas. Para ellos todo resulta nuevo, aunque familiar, aventurado, pero no obstante completamente conocido. Ancho es el mundo, pero resulta ser como la propia casa». La llegada de la tragedia y de la filosofía coincide con la pérdida

de esta tan orgánica felicidad. En efecto, mientras el epos presupone la inherencia de la esencia en la existencia, la tragedia, respondiendo a la pregunta «¿cómo puede la esencia volverse viviente?», *ya* ha perdido la «inmanencia de la esencia» *(Ib.,* p. 269). El substrato problemático de la tragedia se manifiesta en toda su evidencia en la filosofía cuando «la esencia, separada totalmente de la vida, se convierte en la única y absoluta realidad trascendente» *(Ib.,* p. 270).

Esta ruptura entre sentido del ser y ser, entre valor y vida, que aparece por primera vez en Grecia, llega a su pleno y exasperado cumplimiento en el mundo moderno, que tiene a la novela como forma artística emblemática, entendida como «epopeya de una época para la cual la totalidad extensiva de la vida ya no es dada inmediatamente, para la cual la inmanencia del sentido de la vida se ha vuelto problemática, aunque todavía anhele la totalidad» *(Ib.,* p. 289). Anhelo que se pone de manifiesto por medio de la *Sehnsucht,* por una «patria perdida» (metáfora de una condición de vida pre-alienada y pre-escindida) de la que el individuo advierte la privación: «La epopeya configura una totalidad de vida conclusa en sí misma; la novela trata de descubrir y reconstruir la totalidad oculta de la vida» *(Ib.,* p. 293). En síntesis, la novela, en cuanto reflejo artístico del drama histórico de la *Modernität,* refleja las peregrinaciones de una conciencia individual (y ya no colectiva) que, interiormente problemática, va a la búsqueda de la esencia perdida: «el espíritu fundamental de la novela, el que determina su forma, se objetiva como psicología de los héroes novelescos: ellos están buscando siempre» *(Ib.).*

Esbozando una tipificación de las formas de la novela Lukács fija tres géneros: a) el del «idealismo abstracto» (Cervantes, Balzac, etc.), en el que el héroe tiene un alma excesivamente estrecha con respecto a la complejidad del mundo; b) el del «romanticismo de la desilusión» (Jacobsen, Goncarov, Flaubert, etc.), en el que el protagonista tiene un alma demasiado ancha con respecto al mundo; c) el de «educación» (Goethe), en el cual, si bien dentro de la escisión, tiene a su vez (v. el *Wilhelm Meister),* un atisbo de conciliación del individuo problemático con la realidad concreta y social *(Ib.,* p. 363).

Aun presuponiendo una fundamentación hegeliana de base, evidente a partir de cuanto hasta ahora se ha dicho, la *Teoría de la Novela* se diferencia de ella por rechazar una pacificación final del espíritu consigo mismo. Rechazo sobre el cual ha pesado otra vez la herencia de Kierkegaard, subrayada explícitamente por Lukács, que habla de una «kierkegaardización de la dialéctica histórica hegeliana», afirmando que «para el autor de *Die Theorie des Romans* Kierkegaard tuvo siempre una importancia notable. Mucho antes de que éste se hubiera puesto de moda ya había tratado él sobre la relación entre vida y pensamiento en Kierke-

gaard..., y en Heidelberg, en los años inmediatamente anteriores a la guerra, había empezado un escrito que trataba sobre la crítica de Kierkegaard a Hegel, el cual no llegó a terminar *(Worwort),* 1962, en la reed. alemana de *Theorie des Romans,* Berlín-Spandau, 1963, ps. 13-14). Lukács, en efecto, gracias al establecimiento del nexo entre la estructura (alienada) de la civilización moderna y la estructura (problemática), la novela pretende evitar cualquier solución idealista de la crisis, puntualizando que la metamorfosis, «nunca se puede realizar a partir del arte... La novela es la forma que —usando las palabras de Fichte— corresponde a la época de la perfecta culpabilidad y esta forma no podrá dejar de ser soberana hasta que el mundo sea sometido a una tal constelación» *(Teoria del romanzo,* cit., p. 383).

Tal y como escribe C. Cases, sobre la obra de Lukács, esbozada al principio de la primera guerra mundial, pesa sin lugar a dudas un cierto «halo de pesimismo» *(Su Lukács, vicende di una interpretazione,* Turín, 1985, p. 111). Además, no olvidemos que «si existe una utopía en este libro, ésta, se realiza en el pasado y no en el futuro» *(Ib.,* p. 113). Esto no quita que, hacia el final del libro, nuestro autor hable del «presentimiento de una irrupción en una nueva época de la historia mundial» *(Teoría del romanzo,* cit., p. 383). Época que en Tolstoi se había entrevisto, en el simple nivel de la polémica, de la nostalgia y de la abstracción, mientras que en Dostoievski sería por primera vez definida como pura y simple observación de la realidad *(Ib.).* Conforme a su juvenil «pensar duro», Lukács deja sin embargo en suspenso el interrogante final de «si nos hallamos efectivamente en el momento de abandonar el estado de culpabilidad o si simples esperanzas nos anuncian la llegada de una nueva era, síntomas de un futuro tan débil que la estéril fuerza de aquello que se limita a existir puede destruirlos como si se tratara de un juego» *(Teoria del romanzo,* cit., ps. 383-84). De todo cuanto se ha dicho, aparece como evidente que, si «los primeros caminos recorridos por el Lukács de *Die Seele und die Formen,* llevaban inevitablemente a la consideración de una existencia como *una partida de ajedrez ontológicamente necesaria»* (C. PIANCIOLA, cit., p. 89; las cursivas son nuestras), el segundo camino recorrido por Lukács en *Die Theorie des Romans,* es el de un «connubio entre Hegel y Kierkegaard», el cual, si bien evitando fáciles optimismos, ha dejado a sus espaldas la anterior desesperanza metahistórico-metafísica en favor de un punto de vista histórico-filosófico en el cual la totalidad deja de ser un ente irreal y la esperanza resulta *posible.* En otros términos, con la *Teoría de la novela* se realiza aquel «giro que va de lo *trágico* a lo *utópico»* (T. PERLINI, cit., p. xiii) que sirve de base para el compromiso revolucionario.

Más tarde, hablando de estos escritos, Lukács dirá: «encuentro en mi mundo ideal de entonces... tendencias simultáneas, por un lado, a una

asimilación del marxismo y a una activación política y por otro, una intensificación constante de los planteamientos problemáticos caracterizados en el sentido de un puro idealismo ético» *(Prefacio* de 1967, en *Historia y conciencia de clase,* trad, ital., Milán, 1967, p. viii). Y escribe a propósito de su sensibilidad juvenil hacia el problema moral (conectado con el problema de la "estilización" de la existencia): «la ética representaba un estímulo en la dirección de la praxis, de la acción y, por consiguiente, de la política. Y ésta, a su vez, en la dirección de la economía, la cual cosa conduce a una profundización teorética y, por lo tanto, en un último análisis, a la filosofía del marxismo» *(Ib.,* ps. ix-x). Por lo demás, una orientación de este género «empezó a hacerse sentir en el transcurso de la guerra, luego de la explosión de la revolución rusa» *(Ib.,* p. X). Al joven Lukács, como a tantos de sus contemporáneos, la revolución les pareció, en verdad, como el tan esperado cambio de época en el mundo moderno: «La teoría de la novela..., todavía se produjo en un estado de general desesperación, no hay porqué maravillarse de que el presente aparezca en ella fichteanamente como una condición de total contaminación y de que cualquier perspectiva o vía de salida reciba el carácter de una vana utopía. Sólo con la revolución rusa se ha abierto, también para mí, en la realidad misma, una perspectiva de futuro»; «nosotros vimos..., que —finalmente— se había abierto para la humanidad una vía que conducía más allá de las guerras y del capitalismo».

Concluyendo: alrededor de los años veinte, a los ojos de Lukács, el marxismo comenzó a configurarse como una forma, incluso como *la* Forma, capaz de plasmar de modo auténtico la vida humana. De ahí su firme confianza en la Revolución y, más tarde, en el Partido (tanto es así que ni siquiera frente las aberraciones del comunismo Lukács llegará a considerar que *también* el marxismo pudiera ser una forma destinada «a romperse contra los escollos de la existencia».

877. LUKÁCS: «HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE».

El marxismo teórico de Lukács encuentra en *Historia y conciencia de clase,* obra con la cual termina su «Weg zu Marx» y comienza el verdadero y auténtico período de «aprendizaje del marxismo» (cit., p. vii), un primer y básico documento filosófico. En efecto, aunque sin representar una «ruptura» total con anteriores escritos —en los cuales, si bien bajo el pretexto de un «idealismo ético» y de un «capitalismo romántico», circulaba ya el tema de la ruptura moderna de la totalidad y de la nostalgia por una posible recomposición— la obra capital del 23 se configura sin duda alguna como «la primera confrontación entre Lukács y Marx» (G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács,* Barí, 1970, p. 23). Una

«confrontación» dirigida a proporcionar *«una interpretación* de la teoría de Marx *en el sentido de Marx»* («eine *Interpretation,* eine Auslegung der Lehre von Marx *im Sinne von Marx»)* y una refundación global del marxismo más allá de la alternativa entre dogmatismo y revisionismo *(Historia y conciencia de clase,* cit., p. XLVIII, cfr. *Werke,* vol. II, p. 164).

A la pregunta: «¿Was ist orthodoxer Marxismus?» (tal como reza el título del primer ensayo), Lukács, esforzándose por suministrar un tipo de definición no-ortodoxo de la ortodoxia, responde que esta última no reside en la aceptación acritica de todos los resultados de la investigación marxiana ni, tampoco en la «exégesis de un texto "sagrado"» *(Ib.,* p. 2). En efecto, según Lukács, más que una labor de contenidos, el ser-marxista es una cuestión de *método:* «Por lo que concierne al marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método.* Se trata de la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el correcto método de investigación que este método puede ser potenciado, desarrollado y profundizado únicamente en la dirección indicada por sus fundadores. Pero también: que todas las tentativas de superarlo o de "mejorarlo" no han tenido ni podrán tener otro efecto que el de convertirlo en superficial, banal y ecléctico» *(Ib.).*

Ahora, el «nervio inicial» *(Lebensnerv)* del procedimiento de Marx, aquél que lo conecta estrechamente con Hegel, es la dialéctica *(Ib.,* p. XLVIII; cfr. *Werke,* p. 165). Lukács hace que emerja la capacidad heurística de este método en contraposición a las orientaciones de la ciencia burguesa y revisionista. Esta última se inspira en las ciencias naturales y se presenta como un saber riguroso y objetivo, dirigido a analizar hechos o complejos de hechos de sectores disciplinarios separados. Aun teniendo de su parte el sufragio de las «apariencias», este tipo de ciencia (positivista) se olvida, sin embargo, de que los *hechos,* o sea, aquellos «ídolos a los que toda la literatura revisionista ofrece sacrificios» *(Ib.,* p. 7), no son realidades primarias e inmediatas, sino el *resultado* secundario de determinados procesos sociales. De ello se sigue que la ciencia burguesa-revisionista es una ciencia reificante por exelencia, en cuanto transforma los *productos* de la actividad humana en *datos* naturales. Tal ciencia reificante, a su vez, no es más que el espejo de una sociedad reificada en la cual las realizaciones sociales se han escapado del control de los hombres (según un proceso que Marx ha descrito en términos de «fetichismo de las mercancías» mostrando cómo en el capitalismo las relaciones entre los hombres toman la forma fantástica de relaciones entre las cosas). En otras palabras, la ciencia burguesa-revisionista no se da cuenta de que es propio de la esencia del capitalismo producir fenómenos de un modo *conforme* a su propio modelo (alienado) de saber. En efecto, en virtud del carácter fetichista de las formas económicas y de

la reificación de todas las relaciones humanas, es inevitable que, automáticamente, surjan hechos aislados, «complejos aislados de hechos», sectores parciales (economía, derecho, etc.) con leyes propias, que aparecen estar ya ampliamente predispuestos en sus formas fenoménicas inmediatas a una indagación heurística de este género» *(Ib.,* p. 9). La no cientificidad de la ciencia burguesa, aparentemente «científica», se deriva pues de la no consideración del *carácter histórico* de los hechos que se hallan en su base *(Ib.)* y de olvidar que los hechos «no sólo se comprenden como productos del desarrollo histórico en constante transformación, sino que *son también* —precisamente en la estructura de su objetividad— producto de una determinada época histórica: la del capitalismo» *(Ib.,* p. 10).

A la indagación ahistórica y analítica-abstrayente de la ciencia capitalista, y a sus métodos atomísticos y parcializantes, dirigidos al aislamiento y a la elaboración cuantitativa de los datos, es necesario pues oponer, según Lukács, una investigación dialéctica basada en la centralidad metodológica de la categoría de la *totalidad,* o sea, un modelo heurístico *capaz* de avanzar más allá de la pseudoconcreción alienada de los hechos: «Esta consideración dialéctica de la totalidad que, aparentemente se aleja tan netamente de la realidad inmediata, que en apariencia constituye la realidad de una manera tan "no-científica", es el único método de captar la realidad y reproducirla en el pensamiento». En consecuencia, según Lukács, el centro conceptual y teórico del marxismo ya no se encuentra en la teoría de la relación entre estructura y superestructura —objeto de crítica por parte de Weber— sino en la utilización del instrumento dialéctico: «Lo que distingue de forma decisiva el marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad *(sondern der Gesichtspunkt der Totalität).* La categoría de la totalidad, el dominio determinante y omnilateral del todo sobre las partes es la esencia del método que Marx ha asumido de Hegel, reformándolo de un modo original y poniéndolo en la base de una ciencia completamente nueva» *(Ib.,* p. 35; Werke, p. 199).

Considerada a la luz del nexo categorial entre parte y todo, la historia aparece en Lukács como un proceso *unitario* articulado en una serie de «formas de objetualidad» *(Gegenständlichkeitsformen)* conexas a la actividad humana: *«La historia es... historia de la ininterrumpida subversión de las formas de objetividad que plasman la existencia del hombre» (Ib., p.* 245; Werke, p. 372). En consecuencia, comprender «dialécticamente» un cierto momento del proceso histórico, esto es, en su función *real* en el interior de la realidad, significa fijar su pertenencia a una determinada forma de objetividad y establecer sus relaciones con las anteriores y con las sucesivas, sin perder nunca de vista el hecho de que, para

el marxismo, en la base de la historia no hay una fuerza sobrehumana transcendente o inmanente, sino el hombre mismo: «desde este punto de vista, la historia se convierte realmente en historia del hombre», puesto que «en ella, nada sucede que no pueda ser reconducido al hombre, a las relaciones de los hombres entre sí, como último fundamento del ser y de la explicación» *(Ib.,* p. 246).

Aun creyendo decididamente en el método dialéctico, Lukács, a diferencia de Engels (y del materialismo soviético), limita su ámbito de aplicación a la estricta realidad histórico-social, aceptando así, siguiendo los pasos del historicismo alemán contemporáneo, la distinción-contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. En efecto, según el Lukács de *Historia y conciencia de clase,* es solamente en el interior del mundo humano, o sea, en virtud de la praxis y de la relación sujeto-objeto, donde se produce algo como la dialéctica: «Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos que se originan de la exposición engelsiana de la dialéctica se apoyan principalmente del hecho de que Engels —siguiendo el falso ejemplo de Hegel— extiende también el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza; mientras que en el conocimiento de la naturaleza no se hallan presentes las determinaciones decisivas de la dialéctica: la interacción entre sujeto y objeto, la unidad de teoría y praxis» *(Ib.,* p. 6, nota 7). A diferencia de cierta vulgata marxista, él considera además que las categorías dialécticas del materialismo histórico no resultan válidas para *todos* los sistemas sociales del pasado y del futuro, sino únicamente para los del presente, o sea, para aquella formación históricamente-transitoria que es el sistema capitalista.

Lukács presenta el método dialéctico como resultado de la crisis del pensamiento burgués y de la correspondiente afirmación del proletariado como clase consciente de sí misma. En efecto, solamente situándose desde el punto de vista del proletariado —por lo tanto del marxismo— resulta posible, según Lukács, captar la *verdad* sobre la historia y elevarse a la consideración de la totalidad: «La totalidad del objeto solamente puede postularse si el sujeto que la postula es a si mismo una totalidad; si para pensarse así mismo, pues, el sujeto está obligado a pensar el objeto como una totalidad. En la sociedad moderna solamente las *clases* representan este punto de vista de la totalidad como sujeto» *(Ib.,* p. 37). «Solamente con la aparición del proletariado llega a cumplirse el conocimiento de la realidad social. Y esto por el hecho de que se ha encontrado en el punto de vista del proletariado el punto a partir del cual la sociedad resulta visible como un todo. Sólo porque para el proletariado es una necesidad de vida, una cuestión de existencia, obtener la mayor unidad posible sobre la propia situación de clase; sólo porque esta situación únicamente resulta comprensible en el conocimiento de la so-

ciedad entera —conocimiento que es premisa indispensable de sus acciones— en el materialismo histórico ha surgido, al mismo tiempo, la teoría de las "condiciones para la liberación del proletariado" y la teoría de la realidad del proceso general del desarrollo social» *(Ib.,* p. 28). En síntesis, conciencia de clase y ciencia global del proceso histórico son coincidentes.

La tesis fundamental de *Historia y conciencia de clase* es, ni más ni menos, la que se expresa en el título; el sujeto de la historia, el principio o la fuerza que *hace* la historia es la conciencia de clase. Esta última actúa al principio de forma obscuro e inconsciente, luego determina de forma clara y distinta los acontecimientos de la historia cuando en la sociedad capitalista el proletariado toma conciencia de sí mismo como clase y asume la tarea de transformar la sociedad capitalista en una sociedad sin clases. La conciencia de clase no se identifica propiamente ni con un partido ni con un grupo o una comunidad de individuos, a pesar de que el partido tenga la función de ser el portador o la forma histórica *(Gestalt)* de la conciencia de clase del proletariado. Es más, si bien denunciando los peligros del centralismo y de la burocracia, Lukács termina por tomar distancias ante el espontaneísmo luxemburgiano y por defender «la disciplina del Partido Comunista, la absorción incondicional en la praxis del movimiento de la personalidad general de cada uno de sus adheridos» *(Ib.,* p. 395). Ello no quita que en *Historia y conciencia de clase* el sujeto *primario* del proceso histórico sea la clase en cuanto portadora de la conciencia, mientras que el partido sólo es su aspecto objetivizado (cfr. LUBOMÍR SOCHOR, *Lukács e Korsch: La discusión filosófica de los años veinte,* en AA. Vv. *Storia del marxismo,* cit., vol. III, 1, p. 726).

Según Lukács, *solamente* el proletariado tiene conciencia de clase. La burguesía no puede tenerla o sólo puede tenerla «falsa». En efecto, ella no puede llegar a considerar científicamente el sentido de la historia a causa del significado objetivamente antiburgués que ésta manifiesta. Es más, la burguesía está condenada a negar tal significado, a camuflarlo, a mistificarlo con oportunas ideologías, y su «conciencia de clase», si se la puede llamar así, es abstracta porque está fundada sobre la escisión entre teoría y práctica. En cambio, la conciencia que el proletariado toma de la realidad social, de su propia posición de clase y de la vocación histórica que surge de ésta, «son producto del mismo proceso de desarrollo, que el materialismo histórico —por primera vez en la historia— ha reconocido en su realidad y adecuadamente» *(Ib.,* p. 30). Por lo tanto, si con el nacimiento del proletariado se ha determinado una posibilidad formal de comprensión de la historia que, al mismo tiempo, está encauzada a la solución de sus problemas, con la evolución del proletariado esta posibilidad se ha convertido en una *posibilidad real* en el sentido

que ha llevado a un conocimiento de la realidad con el cual la clase obrera no precisa perseguir *ideales* sino solamente "liberar" los elementos de la nueva sociedad. En este sentido Lukács afirma que *«la teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva» (Ib.,* p. 104); pero esto significa también que la verdadera conciencia de clase del proletariado equivale a la supresión del proletariado: «el proletariado no se realiza si no es suprimiéndose». Obviamente, para Lukács, negar que la burguesía pueda tener conciencia de clase significa negar que ésta pueda determinar el curso de la historia, de la cual sólo la conciencia de clase es el sujeto, y por lo tanto, poner al proletariado como único sujeto de la historia y único resolvedor de la crisis mundial *(Ib.,* p. 99).

Estas tesis constituyen la estructura básica de la obra maestra de Lukács, que ha tenido notoria resonancia no sólo por sus afirmaciones *en positivo,* sino también por sus declaraciones *en negativo,* o sea, a causa de las doctrinas que lo han diferenciado del materialismo vulgar y soviético. No hay por que asombrarse, pues, si ha sido acusado por parte de la ortodoxia marxista de idealismo y de revisionismo, de «limitar la ortodoxia marxista a método, y de devaluar los resultados obtenidos por aquel método; de rechazar la teoría del reflejo; de negar la dialéctica de la naturaleza y de proclamar un dualismo metodológico; de contraponer Marx a Engels; de negar la causalidad económica y la objetiva ley causal» (LUBOMÍR SOCHOR, ob. cit., p. 738). A diferencia de Korsch, Lukács no se ha defendido públicamente de estas acusaciones. Al contrario, ha terminado por suscribirlas plenamente sometiéndose a una serie de pesadas autocríticas que, incluso después de la muerte de Stalin, han quedado para siempre sin ser retractadas, y es más, algunas veces explícitamente confirmadas.

Extremadamente significativa a este propósito es la *Introducción* de 1967. Evaluando los «errores» de su obra, tenida por «intrinsicamente fallida» *(Storia e conscenza di classe,* cit., p. XLIII), Lukács denuncia, ante todo, la tendencia «a interpretar el marxismo exclusivamente como teoría de la sociedad, como filosofía de lo social, y a ignorar o rechazar su posición con respecto a la naturaleza» *(Ib.,* p. xvi), o sea, a la propensión a situarse en una posición de colisión contra «los fundamentos de la ontología del marxismo» *(Ib.),* olvidando que es precisamente la concepción materialista del mundo la que ejerce de divisoria filosófica entre la *Weltanschauung* marxista y la burguesa. Este error de partida, prosigue Lukács, va acompañado de la falta de individualización de la fisonomía concreta de la economía, a la cual se le ha substraído «su categoría marxista fundamental: el trabajo como mediador *(als Vermittler)* del intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza» *(Ib.,* p. xvii; Werke, p. 19). Todo esto influye también, en sentido restrictivo y deformante, sobre el concepto de praxis que, en *Historia y conciencia de clase*

tendría algo de «excesivo» (Überschwängliches) que en verdad correspondería ciertamente «al utopismo mesiánico» del comunismo de izquierdas de entonces, pero no a la auténtica doctrina de Marx: «De una manera comprensible desde el punto de vista del periodo histórico, en la lucha contra las concepciones burguesas y oportunistas en el interior del movimiento obrero que exaltaba un conocimiento aislado de la praxis, presuntamente objetivo pero que efectivamente estaba separado de cualquier praxis, mi polémica... se dirigía contra la exaltación y sobrevaloración de la contemplación. La crítica marxista de Feuerbach reforzó todavía más mi actitud. Sólo no aprecié que, sin una base en la praxis real, en el trabajo como su forma originaria y su modelo, la exaltación del concepto de praxis se convierte necesariamente en la de una contemplación idealistica» *(Ib.,* p. xviii-xix).

Además, continúa Lukács, aun confiriendo a la conciencia de clase —cuidadosamente diferenciada de aquello que más tarde se llamará «sondeo de opinión»— su incontestable objetividad práctica, el libro corresponde a una conciencia de clase idealmente típica o «atribuida por derecho» *(zurgeordnetes Bewnetsin).* Por lo cual, a diferencia de Lenin y de su tesis de una introducción de la conciencia de clase desde el exterior: «La conversión de la conciencia "atribuida por derecho" en praxis revolucionaria, aparece aquí... como un puro y simple milagro» *(als das reine Wunder) (Ib.,* p. xix, *Werke,* p. 21). Otro límite consiste en la influencia negativa de la herencia hegeliana. En efecto, aun representando una encomiable tentativa de reactualización del aspecto revolucionario de Marx a través de la renovación y del desarrollo del método de Hegel, no había podido elaborar en sentido coherentemente materialista las conquistas de la dialéctica: «Es, sin duda, un gran mérito de *Historia y conciencia de clase* haber devuelto a la categoría de la totalidad, que la "cientificidad" del oportunismo socialdemocràtico había dejado caer totalmente en el olvido, aquel lugar metodológicamente central que había tenido siempre en las obras de Marx. Que en Lenin obraran tendencias análogas me era desconocido en aquel tiempo... Pero, mientras Lenin, también sobre este problema, renovaba efectivamente el método de Marx, yo incurría en cambio en un exceso (hegeliano) contraponiendo a la prioridad de la esfera económica la centralidad metodológica de la totalidad» *(Ib.,* p. xxi).

Otro límite de *Historia y conciencia de clase* reside en el concepto de «alienación». Si bien con el mérito de haber vuelto a llevar tal problemática, que se había perdido por más de medio siglo, al centro de la crítica revolucionaria del capitalismo (hecho más relevante si se piensa que en 1923 aún no se habían publicado los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx) la obra de 1923, con su teoría del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia de la humanidad, se movería todavía en

una òrbita hegeliana, o sea, en una especie de «hegelianismo más hegeliano que Hegel» *(Überhegeln Hegels) (Ib.,* p. xxiv; *Werke,* p. 25), basado entre otras cosas en la misma tendencia a identificar el extrañamiento con toda y cualquiera objetividad en general: «la alienación es la objetividad en cuanto tal, el escándalo, por usar las palabras de Marx, es que haya un mundo» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 40). Ahora, observa Lukács, «este fundamental y grosero error *(Dieser fundamentale und grobe Irrtum)* con toda seguridad ha contribuido en notable medida al éxito de *Historia y conciencia de clase.* Como hemos dicho, el desenmascaramiento en el pensamiento del extrañamiento estaba entonces en el aire; muy pronto se convirtió en una cuestión central de la crítica de la cultura que investigaba la condición del hombre dentro del capitalismo presente. Para la crítica filosófico-burguesa de la cultura, baste pensar en Heidegger, era del todo obvio sublimar la crítica social en una crítica puramente filosófica, hacer del extrañamiento, por su esencia social, una eterna "condición humana", utilizando un término establecido solamente más tarde. Está claro que esta forma de presentar las cosas en *Historia y conciencia de clase,* aunque tuviera otros fines, resulta todo lo contrario y favoreció actividades en este sentido. El extrañamiento, identificado con la objetivación, era más bien entendido como una categoría social —y era el socialismo quien tendría que superarlo— y sin embargo la insuperabilidad de su existencia en las sociedades clasistas y sobre todo sus fundamentos filosóficos, lo acercaban a la "condición humana" *(Ib.,* p. xxv; *Werke,* p. 26).

En realidad, replica marxianamente Lukács contra toda duradera confusión entre objetivación y alienación, el extrañamiento es solamente aquella particular modalidad (negativa) que la objetivación social asume en el sistema capitalista: «fui colaborador científico del Instituto Marx-Engels de Moscú. Favorecido desde entonces por... inesperados golpes de fortuna, tuve la posibilidad de leer el texto, ya totalmente descifrado, de los Manuscritos económico-filosóficos...; todavía hoy recuerdo la turbadora impresión *(den umwälzenden Eindruck)* que causaron en mí las palabras de Marx sobre la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones..., mientras que el extrañamiento es un tipo particular de objetivación que se realiza en determinadas circunstancias sociales. Con esto se derrumbaban definitivamente los cimientos teóricos de todo aquello que representaba la particularidad de *Historia y conciencia de clase.* Este libro se me volvió por completo desconocido *(völlig fremd),* lo mismo que me había sucedido en 1918-19 con mis anteriores escritos. De golpe tuve claro que si quería realizar los elementos teóricos que se me presentaban tenía que empezar otra vez desde el principio» *(Ib.,* p. XL; *Werke,* ps. 38-39).

En antítesis, o en compensación de este derrumbamiento de convicciones filosóficas (al que hay que añadir la negación del carácter de "re-

flejo" del conocimiento, de la que nuestro autor hace ahora enmienda) el Lukács posterior a *Historia y conciencia de clase* había ido acentuando su confianza (alguien ha hablado de «fe») con respecto a la función del Partido. En efecto, ya en 1924, en un breve escrito dedicado a Lenin, exaltado como aquel que había restablecido la doctrina de Marx «en su pureza», Lukács manifiesta una casi total adhesión a su doctrina del partido, viendo en los comunistas «la conciencia de clase del proletariado hecha figura visible» e insistiendo en la imposibilidad de separar la clase del partido, el cual «a partir del conocimiento de la totalidad social, representa los intereses de todo el proletariado» *(Lenin. Teoría e prassi nella personalità di un rivoluzionario,* trad, ital., Turín, 1970, p. 33 y 41). De este modo, con este concepto de representación objetiva, por parte del partido, de los intereses de todo el proletariado independientemente de la conciencia empírica de éste y de sus diferenciaciones, Lukács «mostraba una dirección de desarrollo práctico y también teórico que... desplazaba el sujeto fundamental de la praxis revolucionaria de la clase guiada por el partido al partido que interpreta los intereses objetivos del proletariado» (M. SALVADORI, *El pensamiento comunista después de Lenin,* en AA. Vv., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* Turín, 1972. 3ª ed., 1989, p. 382).

878. LUKÁCS: «EL JOVEN HEGEL» Y «LA DESTRUCCIÓN DE LA RAZÓN».

Seguidamente a la condena de *Historia y conciencia de clase* y a su incorporación en los cuadros oficiales de la ortodoxia marxista-leninista Lukács, aun sin abandonar su interés por el debate teórico y por las «conexiones filosóficas entre la economía y la dialéctica», prefirió dedicarse a estudiar principalmente historiografía filosófica y crítica literaria. La primera obra fundamental del nuevo curso lukacsiano es: *Der junge Hegel. Ueber die Beziehung von Dialektik und Oekonomie* que, a pesar de haberse publicado una vez terminada la guerra, se remonta a finales de los años treinta. En ella Lukács se propone reconstruir, desde un punto de vista marxista, la evolución del pensamiento de Hegel hasta la *Fenomenología del espíritu,* desacreditando aquello que él llama «la leyenda de las relaciones entre Hegel y el romanticismo» (Die Legenden von der Beziehung Hegels zur Romantik»), esto es, la imagen diltheyana de un Hegel romántico y místico (Il *giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* Turín, 1960, p. 14; cfr. *Werke,* vol. VII, p. 22).

Oponiéndose a las lecturas teológicas, o más bien «inmanentes» del sistema hegeliano y centrándose sobre todo en los escritos inéditos de Jena, Lukács se propone acreditar la tesis marxista de un Hegel profundamente inmerso en su propio tiempo. En efecto, escribe con convicción,

«Hegel no sólo tiene la que es sin duda en Alemania la más alta y justa comprensión *(hochste und gerechteste Einsicht)* de la esencia de la Revolución Francesa y del período napoleónico, sino que también es el único *(einzige)* pensador alemán que se ha ocupado seriamente *(ernsthaft)* de los problemas de la *revolución industrial* en Inglaterra, el único que ha puesto los problemas de la economía clásica inglesa en relación con los problemas de la filosofía, con los problemas de la dialéctica» *(Ib.,* p. 21; *Werke,* p. 28); «En la comprensión dialéctica de estos problemas, Hegel se halla igualmente lejos de la llaneza de Bentham, como de la falsa y reaccionaria "profundidad" de los románticos. Él se esfuerza más bien en entender teóricamente la verdadera estructura interna, las verdaderas fuerzas motrices de su época *(die wirklichen treibenden Kräfte seiner Gegenwart),* del capitalismo, y en penetrar en la dialéctica de su movimiento» *(Ib.).*

Obviamente, añade Lukács, sería un error limitar esta tendencia de la filosofía hegeliana a aquellas observaciones en las que él se ocupa directa y explícitamente de los problemas de la sociedad capitalista, puesto que tal confrontación determina *la entera* estructura de su sistema, la calidad y la grandeza de su dialéctica. Es más, la ambición de Lukács es mostrar concretamente «qué gran importancia *(welche groBedeutung)* había tenido en el joven Hegel la comprensión de los problemas económicos para el surgimiento del pensamiento conscientemente dialéctico» *(Ib.,* p. 22; *Werke,* p. 29), según la «genial concepción» esbozada por Marx en los *Manuscritos,* cuando sostiene que en la *Fenomenología* Hegel llega a tomar al hombre real como resultado de su propio trabajo *(Ib.).* Aun presentando marxianamente la filosofía hegeliana como un movimiento de pensamiento análogo a la economía clásica, a Lukács no se le ocultan sin embargo sus límites. En efecto, mientras que en la economía inglesa los problemas efectivos de la sociedad burguesa aparecen en su concreta legalidad económica, Hegel no hace otra cosa que aportar el abstracto refleje *(die abstrakte Widerspiegelung)* de sus principios generales *(Ib.).* En otros términos, a pesar de tener el mérito de reconocer en la contradictoriedad el carácter general «de cada vida, de todo el ser y de todo el pensamiento» *(Ib.,* p. 161), la dialéctica hegeliana del devenir histórico es siempre una dialéctica *idealista,* con todas aquellas deformaciones y errores que el idealismo necesariamente comporta. En otras palabras en la obra de Hegel existe un núcleo válido (= la dialéctica) dentro de una envoltura inadecuada (= el idealismo), o sea, a la manera de Engels, una contradicción entre método y sistema *(Ib.,* p. 543).

Ahora, mientras que la dialéctica, según Lukács, refleja el dinamismo de la Francia revolucionaria, el idealismo refleja la estaticidad de la Alemania conservadora. De aquí el teorema de fondo, o el principio directivo de base, de la investigación lukacsiana sobre Hegel: «Los rasgos

fecundos y geniales *(fruchtbaren und genialen)* de la filosofía clásica alemana están más que estrechamente conectados en el reflejo teórico de los grandes eventos mundiales de este período. Del mismo modo, las partes débiles *(Schattenseiten),* no sólo del método general idealista sino también de su concreta aplicación en cada uno de sus puntos, no son más que reflejos de la Alemania retrasada *(des zurückgebliebenen Deutschland).* A partir de esta complicada interacción hay que elaborar la viva conexión dialéctica en el desarrollo de la filosofía clásica alemana» *(Ib.,* p. 20; Werke, p. 27).

Según Lukács, Hegel puede ser situado históricamente en el mismo plano que Goethe (Ib., p. 783). Por lo demás, observa Lukács, no es casual que entre los estudios preliminares de la *Fenomenología del espíritu* se encuentren amplios análisis del *Fausto* de Goethe. En ambas obras se expresa, en efecto, una análoga tentativa de abrazar enciclopédicamente los momentos de la evolución del género humano hasta el estado entonces alcanzado. No sin razón Puskin ha llamado al *Fausto* una «Ilíada de la vida moderna», y la tesis schellinghiana de una «Odisea del espíritu» se adapta bien a la *Fenomenología:* «Goethe y Hegel viven el inicio del último grande y trágico periodo *(am Anfang der letzten tragischen grobenPeriode)* de la evolución burguesa. A ambos se les presentaron ya las contradicciones insolubles de la sociedad burguesa, la separación del individuo y del genio en la formación de esta evolución. Su grandeza consiste, por un lado, en mirar impávidos estas contradicciones buscando encontrar para ellas la expresión poética y filosófica más alta. Ellos viven, por otra parte, el inicio de este período, por lo que aún les es posible —no sin artificios y contradicciones— crear representaciones amplias y sintéticas... de la experiencia del género humano, de la evolución de la conciencia genérica de la humanidad. *Wilhem Meister* y *Fausto* son, en este sentido, documentos tan imperecederos de la evolución de la humanidad como la *Fenomenología,* la *Lógica* y la *Enciclopedia...» (Ib.,* p. 784; *Werke.* p. 692).

Tal como ha sostenido N. BOBBIO, uno de los aspectos más interesantes del trabajo de Lukács consiste en la tentativa «rigurosa» y al mismo tiempo «temeraria» de acercar Marx a Hegel: «La cuestión se puede exponer, en los términos más simples, de la siguiente forma: el camino más natural para realizar este acercamiento se ha considerado que es el de "hegelianizar" a Marx. Lukács sigue el camino inverso: "marxifica" a Hegel. Se podían hallar *residuos hegelianos* en Marx (era la vía más fácil). Lukács, en cambio, halla semillas marxistas en Hegel. En esto reside la novedad de la interpretación» *(Da Hobbes a Marx,* Nápoles, 1964, P. 207).

En 1954 Lukács publica *Die Zerstörung der Vernunft,* uno de los escritos más notables y discutidos de la historiografía contemporánea y que

representa, todavía hoy, la investigación más amplia de la historia de la filosofía realizada desde un punto de vista marxista.

Objeto específico del libro es el filón irracionalista de la cultura occidental del ochocientos y del novecientos. En la *Introducción,* dedicada a trazar una panorámica del irracionalismo como «un fenòmeno internacional del período imperialista», Lukács enumera los principios metodológicos de su investigación. La historia de la filosofía, declara, no es jamás, a la manera de los «historiadores burgueses», una simple historia de «ideas» o de «personalidades». En efecto, «los problemas y los modos de resolverlos están establecidos por la filosofía, por el desarrollo de las fuerzas productivas *(von der Entwicklung der Produktivkräfte),* por la evolución social, por el desarrollo de las luchas de clase» *(La distruzione della ragione,* trad, ital., Turín, 1959, p. 3; Werke, Bd. IX, p. 9). En otros términos, los caracteres decisivos de cualquier filosofía, proyectada como superestructural *filia temporis,* no pueden ser localizados «si no es basándose en el conocimiento de estas primarias fuerzas motrices *(dieser primären bewegenden Kräfte)»* y teniendo presente que «también en filosofía se juzgan no las opiniones, sino las acciones, o sea, la expresión objetiva del pensamiento, su eficacia históricamente necesaria» *(Ib.,* p. 4). Al contrario, si se intenta plantear y explicar el nexo de los problemas filosóficos basándose en un llamado desarrollo «inmanente» de la filosofía, se produce obligatoriamente «un disfraz idealista» *(eine idealistiche Verzerrung)* de la historia del pensamiento *(Ib.,* p. 4; *Werke,* p. 9). En consecuencia, con estas tesis perentorias, Lukács no ha pretendido «establecer si, y cuando, una cierta filosofía ha sido la expresión de necesidades, aspiraciones e ideales de un cierto grupo político y socialmente condicionado» sino que ha asumido «como postulado incontestable que la filosofía es *siempre* ideología, o sea, que es siempre la expresión de determinadas relaciones de clase ya constituidas» (P. Rossi, *La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca,* en «Rivista di Filosofia», 1956, p. 343; las cursivas son nuestras).

Aplicando su concepción «ideológica» de la filosofía al estudio de las corrientes irracionalistas, Lukács sostiene que «las distintas fases del irracionalismo han nacido como respuestas reaccionarias a los problemas de la lucha de clases» *(La distruzione della ragione,* cit., p. 10). En efecto, continúa el filósofo, la irracionalidad es un fenómeno que caracteriza gran parte de la cultura burguesa de la época imperialista, aunque, el contenido y *la forma* de su reacción al progreso de la sociedad asuma una fisonomía *particular* según el nivel de desarrollo político-social alcanzado por cada país y por las «condiciones de lucha que vienen impuestas por la burguesía reaccionaria» *(Ib.).*

Por «irracionalismo» Lukács entiende una «familia» de filosofías hermanadas por algunos rasgos, tales como la «devaluación del intelecto

y de la razón, la exaltación acritica de las instituciones, la aristocrática gnoseologia, el repudio del progreso histórico-social, la creación de mitos, etc.» *(Ib.).* En otras palabras, «el irracionalismo... da rigidez a los límites de la conciencia dialéctica, haciéndolos límites de la conciencia general, llega a falsear el problema, que así se vuelve insoluble, en una respuesta "sobrerracional". Equiparar intelecto y conocimiento, los límites del intelecto con los límites del conocimiento en general, hacer intervenir la "sobrerracionalidad" (de la intuición, etc.) donde es posible y además necesario avanzar en la dirección de un conocimiento racional: he aquí las características más generales del irracionalismo filosófico» *(Ib.,* p. 94). Lo que define el irracionalismo, en su calidad de superestructura ideológica del imperialismo, es pues, en primer lugar, la depreciación de la razón. Y puesto que, según Lukács, la razón tiende a coincidir de hecho con la razón hegeliano-marxiana, se comprende entonces cómo cada desacuerdo con este *tipo* de razón se configura, a sus ojos, como una repulsa de la razón *tout court:* «Para él, en efecto, es irracionalista toda aquella filosofía que no reconozca el descubrimiento de la dialéctica en la forma establecida por Hegel y cumplidamente realizada después por Marx (P. Rossi, ob. cit., p. 351). Tanto es así, que los grandes protagonistas del pensamiento contemporáneo acaban por ser *(tertium non datur)* el pensamiento dialéctico y el irracionalismo, el cual ha surgido y ha actuado en continua lucha con el materialismo y con el método dialéctico» *(La destrucción de la razón,* cit., p. 6).

De ahí el esquema dualista o el «bisturí maniqueísta» que se encuentra, implícita o explícitamente, en la base de la obra de Lukács; de un lado, el pensamiento marxista y dialéctico, guardián de la razón e instigador del progreso; por otro, el pensamiento burgués, enemigo de la razón y aliado de las fuerzas más retógradas de la sociedad (A. NEGRI, rec. a *La destrucción de la razón,* en «Giornale critico della Filosofia italiana», 1960, ps. 442-54).

Con estas premisas, Lukács, mediante un trabajo de análisis y de crítica verdaderamente notable que da testimonio de una erudición histórico-filosófica fuera de lo común, pasa revista a una serie de figuras dispares —de Schelling a Gobineau, de Schopenhauer a Jaspers, de Simmel a Heidegger, de Scheler a H. St. Chamberlain, de Spengler a Rosenberg, etc.— esforzándose por mostrar como a través de estos abiertos o enmascarados enemigos del pensamiento dialéctico se va efectuando una especie de «destrucción de la razón» (tal como reza efectivamente en el título de la obra) que halla su postrer florecimiento en el nazismo, entendido como «la vulgarización demagógica de todos los motivos del pensamiento de la decidida reacción filosófica, la coronación ideológica y política del desarrollo del irracionalismo» *(Ib.,* p. 11).

879. LUKÁCS: LA TEORÌA DEL ARTE Y LA ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL.

Paralelamente a sus investigaciones histórico-filosóficas, Lukács ha ido profundizando sus meditaciones sobre la literatura y el arte, llegando a fundar una *estética marxista* verdadera y propia. Lukács está convencido de que el arte, como toda forma ideal y de conciencia, es siempre, a su manera, un *reflejo* de la realidad objetiva, capaz de reflejar «la totalidad de la vida humana en su movimiento, en su desarrollo y en su evolución» *(Karl Marx und Friedrich Engels als Literatur Historiker,* trad. ¡tal. en Il *marxismo e la critica letteraria,* Turín, 1953, p. 42). En efecto, argumenta Lukács, el arte, análogamente a la ciencia, constituye una actividad que emana de la vida (social) y a ella vuelve: «El reflejo científico de la realidad objetiva y el estético son formas de reflejo que se van elaborando y diferenciándose cada vez mejor en el curso del desarrollo histórico, y que hallan su base así como su cumplimiento último en la vida misma... Ellos forman pues, en su pureza relativamente reciente, sobre la que se funda su universalidad científica o estética, los dos polos del reflejo general de la realidad objetiva *(die beiden Pole der generellen Widerspiegelung)* de los que el de la vida cotidiana constituye el fértil medio» *(Estética,* trad, ital., Turín, 1975, vol. I, p. 4; *Werke,* Bd. 11/1, p. 34). La pureza del reflejo científico y estético se distingue pues, netamente por un lado de las formas mixtas y complicadas de la vida cotidiana, pero por otro lado, y al mismo tiempo, estos confines se borran continuamente, puesto que las dos formas diferenciadas de reflejo... se mezclan nuevamente con las formas de expresión de la vida cotidiana, haciéndose cada vez más amplias, diferenciadas, ricas, profundas, y llevando así de forma continua la vida cotidiana misma a un más alto nivel» *(Ib.).*

En cualquier caso, el arte, en todas sus fases, es un fenómeno *social.* «Su objeto es la base de la existencia social de los hombres: la sociedad, en su intercambio orgánico con la naturaleza, a través, naturalmente, de las relaciones de producción, del trato interhumano condicionado por estas relaciones» *(Ib.,* vol. I, p. 145). A diferencia del reflejo generalizante de la ciencia, cuyo objetivo es «el de comprender conceptualmente la leyes universales», el reflejo individualizante del arte pretende «representar mediante imágenes una particularidad» *(Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoría della particolarità,* trad, ital., Roma, 1957, p. 187). Además, mientras que la ciencia, como ya había afirmado Lukács en sus escritos de juventud, exhibe «los hechos y sus conexiones», el arte ofrece «almas y destinos» *(L'anima e le forme,* cit., p. 15), resultando más cercano a la vida que la ciencia» *(Prolegomeni a un'estetica marxista,* cit., p. 195). Dicho de otro modo, la ciencia, en virtud de su carácter desantropomorfizante, «tiende a reproducir el ser como tal, lo

más inmune posible a cualquier añadido subjetivo, mientras que el ser buscado por toda "posición" estética es siempre el mundo del hombre» *(Estética,* cit., vol. II, p. 547).

En virtud de su naturaleza reflejante y mimètica, el arte, según Lukács, tiende siempre a ser *realista.* «La meta de casi todos los grandes escritores fue la reproducción artística de la realidad; la fidelidad a la realidad, el apasionado esfuerzo por restituirla en su totalidad e integri— dad fueron, para todo gran escritor (Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoi) el verdadero criterio de la grandeza literaria» (Il *marxismo e la critica letteraria,* cit., p. 39). Esto sin embargo no significa que el arte sea un espejo inmediato del mundo, esto es, una especie de copia fotostática de la «corteza» de los fenómenos: «desde un punto de vista gnóstico, desde el punto de vista de la relación de la conciencia con la realidad —insiste una vez más— la teoría del reflejo fotográfico no es válida» *(Estética.,* cit., vol. I, p. 165). En efecto, el «particular» que forma el objeto *específico* del arte no es un particular cualquiera, sino el particular *típico,* o sea, el que reproduce, mediante personajes o situaciones emblemáticas, los rasgos predominantes de su ámbito de consideración. Como tal, el «tipo» artístico no debe confundirse con la «media», o sea, con la generalización estadística de lo que ocurre en la vida diaria, puesto que éste, en virtud de su estructura de individual universalizado y de universal individualizado, tiene la capacidad de captar en el fenómeno, la esencia y, en lo individual lo universal: «en la realidad, fenómeno y esencia constituyen una unidad realmente inseparable, y la gran tarea del pensamiento es la de extraer conceptualmente la esencia de esta unidad y, de este modo, hacerla cognoscible. El arte, a su vez crea una *nueva* unidad de fenómeno y esencia, en la cual la esencia se halla contenida y oculta en el fenómeno —como en la realidad— y, al mismo tiempo, penetra todas las formas fenoménicas de un modo tal que éstas, en cada manifestación suya, —lo que no sucede en la realidad misma— revelan inmediatamente y claramente su esencia» *(Prolegomeni a un'estetica marxista.,* cit., p. 196); «el medio operante de la particularidad, en cuanto individualidad superada y por lo tanto también conservada en la superación, es lo bastante cercano a la vida como para poderlo poner en relación inmediata con el individuo singular; por otro lado, la universalidad, superada pero no obstante conservada como movimiento universalizante, eleva a toda individualidad más allá de su particularismo privado; la substrae de sus lazos y relaciones meramente particularistas y, por lo tanto, crea en los objetos y en sus nexos representados un particular reino intermedio en el cual la apariencia inmediata de la vida se une orgánicamente al clarificarse del mundo fenoménico, al esplendor de la esencia» *(Estética.,* vol. II, ps. 553-54).

En consecuencia, en virtud de su naturaleza mediadora, la particularidad típica tiene la capacidad de unir los contrarios y de ponerse como adecuado reflejo de la fisonomía profunda de una cierta época: «El tipo se caracteriza por el hecho de que en él convergen y se entrelazan en viva, contradictoria unidad... todas las contradicciones más importantes, sociales, morales y psicológicas de una época... En la representación del tipo, dentro del arte típico, se funden lo concreto y la norma, el elemento humano eterno y el históricamente determinado, la individualidad y la universalidad social. Por esto, en la creación de tipos, en la presentación de caracteres y situaciones típicas, las tendencias más importantes de la evolución social reciben una adecuada expresión artística» (Il *marxismo e la crítica letteraria,* cit., p. 43).

Todo esto significa que el realismo no puede ser confundido con el naturalismo. Por lo demás, puntualiza Lukács, el ideal naturalista de un reflejo fotográfico del mundo constituye una pretensión quimérica: «Si esta distinción entre el naturalismo y el realismo es de gran importancia para la estética..., resultaría sin embargo simplista y deformante identificar sin más el naturalismo con el reflejo fotográfico de la realidad. Que es, por cierto, lo que los teóricos del naturalismo afirman a menudo; y es cierto que, en ocasiones, se intenta, en el plano de la praxis artística, la máxima aproximación posible a la superficie fenoménica inmediata de la vida cotidiana... pero la reproducción fotográfica de la realidad objetiva sigue siendo, también aquí, un mero ideal, lejos de convertirse en realidad. Quien estudia atentamente las obras naturalistas, según esta «fidelidad» mecánica en la reproducción, hallará que no sólo la composición de la obra en su conjunto presupone ya una serie de elecciones, exclusiones, acentos, etc., como en cualquier otra obra de arte..., sino que también en cada particularidad es posible constatar una transformación que va más allá de la reproducción fotográfica. Bastará confrontar, en relación con estos caracteres estilísticos, dos corrientes naturalistas cualesquiera para que nuestra observación se vea confirmada» *(Estética.,* vol. I, ps. 164-65).

En cuanto esfuerzo engelsiano de «reproducción fiel de caracteres típicos en circunstancias típicas», el arte, según Lukács, constituye una estructura que va más allá de las opiniones y de la elección ético-política de un autor. En efecto, como pone en evidencia el caso de Balzac, un autor, aun siendo subjetivamente reaccionario puede llegar a reconocer «realísticamente» el rostro y las tendencias estructurales de una época, y ser por lo tanto objetivamente progresista. En contra de las formas más groseras del llamado «realismo socialista», Lukács, situándose en el punto de vista del mismo «realismo crítico», escribe: «Sabemos que la relación entre concepción del mundo y actividad literaria es extremadamente compleja. Hay casos en los cuales una concepción del mundo

política y socialmente reaccionaria no puede impedir la creación de grandes obras maestras realistas, y otros en los que la posición política avanzada de un escritor burgués asume formas que obstaculizan su realismo artístico» (Il *marxismo e la critica letteraria.,* cit., p. 182). Esto no quita que «el verdadero gran arte», en cuanto realista, termine siempre, según Lukács, por radicarse dentro de la onda del progreso social. En efecto, observa, todos los grandes realistas han acabado por obedecer, en substancia, el mandato de Hamlet: tener frente a los ojos un espejo y, con la ayuda de la imagen reflejada, promover la mejora de la humanidad *(Saggi sul realismo,* trad, ital., Turín, 1950, p. 26).

El rechazo de Lukács a concebir de forma excesivamente rígida la relación entre arte y política, tanto más precioso si se tiene en cuenta que se sitúa «dentro de un período en el cual el "realismo socialista", concebido en las formas más rústicas e ingenuas y en la oleografía más vacua y retórica, constituían las ordenanzas de toda una política cultural» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 99), no excluye sin embargo —según una tesis crítica ampliamente compartida— que el filósofo húngaro, en virtud de su privilegiación del arte «artístico» (y de las consiguientes ecuaciones realismo = socialismo, anti-realismo = capitalismo) hubiera manifestado una substancial incomprensión ante los grandes escritores del novecientos (como por ejemplo Proust, Joyce, Kafka), percibiendo en las vanguardias artísticas del siglo el punto extremo del irracionalismo y del nihilismo de la clase burguesa en su ocaso.

El último trabajo de Lukács es *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* una obra postuma (obtenida de un manuscrito de más de 2.000 páginas) que hasta la fecha ha tenido escasa influencia en el debate filosófico actual, pero que, en la intencione del autor tenía que llegar a representar el punto de apoyo de una proyectada «reestructuración del marxismo» capaz de oponerse con eficacia a la proliferación de las filosofías burguesas (sobre todo al neopositivismo). Convencido de que el marxismo, también con objeto de una adecuada elaboración del problema ético, tenía necesidad de una «ontología fundada y fundadora» Lukács (no sin influencias explícitas por parte de N. Hartmann) se propone esbozar una teoría de los niveles del ser y de su estratificación ascendente. A su juicio, el ser —entendido no como una vacía categoría abstracta, sino como totalidad concreta o «complejo de complejos», dialécticamente articulada en totalidades parciales y dinámicas— presenta tres grados ontológicos de existencia objetiva: la naturaleza inorgánica, la vida biológica y el ser social. Cada uno de estos niveles, aún diferenciándose de los demás, está conectado a ellos según un vector de desarrollo (de carácter necesario-causal y no teleológico) en el cual, el superior presupone al inferior: «El ser orgánico se apoya en la existencia de la naturaleza inorgánica; ambas resultan luego el presupuesto ineluctable del ser so-

cial» *(Ontologia dell'essere sociale,* trad. ¡tal. a cargo de A. Scarponi, Roma, 1967-81. vol. I, p. 30; cfr. también *Le basi ontologiche del pensiero e dell'attività del l'uomo,* 1869, trad. ital. en *L'uomo e la rivoluzione,* Roma, 1973, p. 22).

Esto no significa sin embargo que el superior pueda ser «explicado» a través del inferior: «la ontología marxista del ser social excluye la transposición simplista, vulgar-materialista de las leyes naturales a la sociedad, como estuvo de moda, por ejemplo, en los tiempos del "darwinismo social" *(Ontologia dell'essere sociale,* cit., I, p. 266). En efecto, el ser social, gracias a la mediación del trabajo, abandona el papel de simple epifenómeno de las series causales objetivas (que se mantiene aún en los animales superiores) para adquirir su propia dimensión: «las formas de objetividad del ser social se desarrollan a medida que surge y se manifiesta la praxis social a partir del ser natural, volviéndose cada vez más declaradamente sociales. Este desarrollo es, no obstante, un proceso dialéctico que se inicia mediante un salto con la postulación teleológica del trabajo y que no puede tener analogías con la naturaleza. El hecho de que en la realidad este proceso sea muy largo, con innumerables formas intermedias, no quita que el salto ontológico tenga lugar. En el acto de la posición teleológica del trabajo hay, en sí, el ser social. El proceso histórico de su despliegue, sin embargo, implica la importantísima transformación de este ser en sí en un ser para sí, implicando entonces la tendencia a superar las formas y los contenidos de ser meramente naturales a formas y contenidos sociales más puros, más peculiares» *(Ib.).*

La «posición teleológica» *(die teleologische Setzung)* del trabajo se configura pues, en esta postrera obra de Lukács, como la categoría ontológica central del desarrollo de la sociedad y como la piedra angular de la antropogénesis (cfr. N. TERTULIAN, *Lukács. La rinascita dell'ontologia,* Roma, 1968, ps. 47-83).

880. KORSCH: EL CARÁCTER DIALÉCTICO Y TOTALIZANTE DEL MARXISMO

La otra figura destacada del materialismo occidental de los años veinte es la del «herético» Korsch.

Karl Korsch nació en 1886 en Tostedt, en la estepa de Lüneburg. Una vez terminados los estudios secundarios, estudia jurisprudencia, economía y filosofía, residiendo en Munich, Berlín, Ginebra y Jena. En 1910 se doctora en derecho, con una tesis que trata sobre *Elpeso de laprueba en la confesión cualificada* (Bonn, 1911). De 1912a 1914 vive en Gran Bretaña en donde entra en contacto con la *Fabián Society.* Al estallar

el conflicto bélico, regresa a Alemania, como oficial. Terminada la guerra se une al USPD (Partido Socialdemócrata Independiente) de tendencia centrista y ortodoxa. Después de la escisión del USPD, en 1920, entra en el VKPD (Partido Comunista Alemán Unificado). Docente en la universidad de Jena, se cualifica como uno de los mayores teóricos del «movimiento conciliar» nacido de la fallida revolución de noviembre de 1918. En 1919 escribe *¿ Was ist Sozialisierungl*, donde defiende la hipótesis de una «autonomía industrial» capaz de situarse más allá de la alternativa entre «nacionalización» y «sindicalización», entre planificación centralizada y autonomía empresarial.

En 1924, después de la publicación de *Marxismo y filosofía*, es violentamente atacado tanto por parte de Zinoviev (en el V Congreso mundial de la Internacional Comunista) como por Kautsky y Wells (en el Congreso del partido socialdemócrata), quienes lo acusan, respectivamente, de «revisionismo» y de «comunismo». Diputado al Reichstag de 1924 a 1928, Korsch, que coordina el órgano teórico del partido comunista «Die Internationale» (1924-1925), radicaliza ulteriormente sus críticas al partido y al Estado soviético. En 1926 se encuentra entre los poquísimos diputados que votan en contra del tratado ruso-alemán, considerándolo como una «alianza del militarismo alemán con el imperialismo bolchevique». En el mes de mayo del mismo año es expulsado del partido comunista. En 1927 aparece el último número de la revista «Kommunistische Politik» que él dirigía. Después de haber intentado inútilmente levantar una organización internacional de extrema izquierda, Korsch, impotente y marginado, se ve obligado a asistir a la «bolchevización» de los partidos comunistas y al triunfo de Stalin. Sus contactos se limitan a unos pocos intelectuales de izquierda, entre los cuales se encuentra el amigo-discípulo Bertolt Brecht, al que le unirá un compañerismo destinado a durar hasta la desaparición del dramaturgo.

En julio de 1933, por orden de los nazis, es expulsado de la universidad, viajando entonces por diversos países de Europa. En 1936 emigra a los Estados Unidos, donde recibirá ayuda económica, además de la aportada por el trabajo de su esposa Hedda, por parte de la fundación Weil (la misma que sostiene el Instituto de Horkheimer y Adorno). Al poco tiempo empieza a colaborar en «Living Marxism» y en otras varias revistas americanas de izquierda. Más tarde ocupará también cargos académicos. En 1950 regresa a Europa para una serie de conferencias que testimonian su alejamiento de las originarias perspectivas marxistas. Los últimos años de su vida están caracterizados por la enfermedad y por graves problemas mentales. Muere en 1961 en Massachusetts, llevándose con él la imagen de «autor maldito» y de exponente cumbre del «marxismo herético». La producción de Korsch es más bien fragmentaria y contiene un gran número de artículos y de recensiones sobre los temas

más variados. Entre los escritos que más se refieren a la filosofía, recordamos: *Puntos esenciales de la concepción materialistica de la historia* (1922), *Marxismo y filosofía* (1923), *La concepción materialistica de la historia. Una polémica con Karl Kaustky* (1929), *Karl Marx* (1938), así como algunos escritos inéditos del período 1929-39 (recogidos por G. E. Rusconi en *Dialettica e scienza nel marxismo,* Bari, 1974).

En la base de los escritos filosóficos de Korsch hay la persuasión del carácter «global» del análisis marxista. Desde *Puntos esenciales de la concepción materialistica de la historia (Kermpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung),* que pone bien en evidencia su peculiar forma de referirse a Marx, él escribe que para los eruditos burgueses el marxismo no sólo representa un obstáculo de «primer grado» sino también una dificultad de «segundo grado», esto es, un impedimento epistemológico, en cuanto no se deja colocar en ninguna de las áreas tradicionales del sistema de las ciencias burguesas. Tanto es así que «a pesar de que se intentara preparar expresamente para él y para sus acompañantes más próximos un nuevo compartimiento llamado sociología, no permanecería en él tranquilamente sino que continuara separándose para alinearse en todos los demás. "Economía", "filosofía", "historia", "teoría del derecho y del Estado"; ninguno de estos compartimientos es capaz de contenerlo, pero ninguno quedaría a resguardo de sus incursiones si se intentara colocarlo en cualquier otro» (trad. ital. como apéndice a *Marxismo e filosofia,* cit., p. 87).

Todo esto demuestra de forma elocuente, según Korsch, cómo el marxismo no es ni «economía»», ni «filosofía», ni «historia», ni cualquier otra «ciencia humana» *(Geisteswissenschaft).* Por otra parte, los eruditos burgueses y semisocialistas se equivocan en gran manera cuando piensan que el marxismo pretende «substituir la tradicional filosofía (burguesa) por una nueva "filosofía", la tradicional historiografía (burguesa) por una nueva "historiografía", la tradicional teoría del Derecho y del Estado (burguesa) por una nueva "teoría del Derecho y del Estado", o bien el incompleto edificio que la epistemología define como "la" ciencia sociológica por una nueva "sociología"» *(Ib.,* ps. 88-89). El marxismo no se propone nada de todo esto, al igual que no intenta substituir por nuevos "Estados" o por un nuevo "sistema de Estados" el tradicional sistema de los Estados burgueses. Marx, al contrario, se propone la *crítica* de la filosofía burguesa, la *crítica* de la historiografía burguesa, la *crítica* de todas las ciencias «morales» burguesas; en resumen, *una crítica de la ideología burguesa en su conjunto (Ib.,* p. 89). Crítica que él, distanciándose del «fantasma burgués» de la objetividad y de sus ideales de una ciencia «pura» y de una filosofía «pura», conduce desde el punto de vista del proletariado *(Ib.).* Además, la crítica de la ideología y la crítica de la economía forman en Marx una unidad indisoluble, o sea, un

«todo unitario» cuyas partes singulares no pueden ir separadas unas de otras o simplemente colocadas de manera autónoma *(Ib.,* p. 90). Esto no excluye que, en el marxismo, la economía ocupe una posición central, realizando la función de factor determinante y, en consecuencia, de clave explicativa de la existencia histórica global de los hombres *(Ib.,* página 94).

Deteniéndose especialmente sobre la fisonomía teórica del materialismo histórico, Korsch subraya cómo éste, a los ojos de Marx, se ha configurado como un «hilo conductor» del cual se ha servido en sus investigaciones empíricas, justificando su validez a través de su uso: «la única prueba teórica que Marx podía aportar de lo "adecuado de su método" era su aplicación a determinados ámbitos de la investigación científica; en particular al análisis de los hechos "jurídico-económicos"» *(Ib.,* p. 100). A pesar de ello, según Korsch, *detrás* de este hilo conductor y de las «frases» en las que se concretiza, se oculta *más* de cuanto se encuentra inmediatamente expresado. En efecto, el discurso general del fundador del socialismo científico no se acaba con el hipotético enunciado de un «principio heurístico», puesto que también contiene «alguna cosa que merece, más que todas la llamadas "filosofías" que la moderna época burguesa ha producido, ser llamada una "concepción del mundo" filosófica» *(Ib.,* ps. 100-01). En particular, las *Tesis sobre Feuerbach* (recordemos que en la época en que Korsch escribe, todavía no se conocían ni los *Manuscritos* ni la *Ideología alemana)* contienen algo más que el «embrión» genial de una nueva "concepción del mundo": «en ellas se expresa más bien, con audaz coherencia y luminosa claridad, toda la concepción filosófica fundamental del marxismo. Bajo estos once golpes de mazo bien asestados, caen a trozos todas las columnas que sostenían el edificio de la filosofía burguesa» *(Ib., p.* 101).

Por otra parte, con estas declaraciones, Korsch, coherente con su planteamiento conceptual, no pretende *reducir* el marxismo a una filosofía. En efecto, la teoría económica y el materialismo histórico de Marx, a pesar de contener aún analogías con la ciencia y la filosofía burguesas, a su juicio, van *más allá* del horizonte científico y filosófico burgués» *(Ib.,* p. 96; las cursivas son nuestras; cfr. sobre este punto el §881).

Aludiendo finalmente a la irreductiblidad del materialismo *histórico* al naturalístico, Korsch insiste en la «inmutable fidelidad» de Marx a un punto de vista primariamente *social.* Tanto es así, observa nuestro autor, que para Marx las condiciones naturales existentes en cada caso (como el clima, la raza, las riquezas del subsuelo, etc.) no intervienen *directamente* y en cuanto tales en el proceso histórico, sino que sólo ejercen una influencia *mediata (Ib.,* p. 106 y sgs.).

881. KORSCH: «MARXISMO Y FILOSOFÌA» Y LA POLÉMICA ANTIKAUTSKIANA.

El tipo de discurso iniciado en el escrito de 1922 encuentra su expresión teórica e históricamente más significativa en *Marxismus und Philosophie* (1923).

Hasta hace bien poco, empieza Korsch en su ensayo, habría encontrado escasa comprensión entre los estudiosos la tesis de la importancia «práctica y teórica» de la cuestión de las relaciones marxismo-filosofia. En efecto, para los profesores de filosofía burgueses el marxismo había representado, en el mejor de los casos, «una subsección, bastante marginal, de un capítulo de la historia de la filosofía en el siglo xix que, en su conjunto, no merecía más que un tratamiento apresurado bajo el título de: "La disolución de la escuela hegeliana"» (ob. cit., p. 37). Los mismos socialistas, si bien por otras razones, no parecían atribuir un gran peso, al aspecto filosófico de su teoría. Al contrario, el solo hecho de ocuparse «de cuestiones que, a pesar de no poderlas llamar filosóficas en el sentido estricto de la palabra, contenían los fundamentos generales gnoseológicos y metodológicos de la teoría marxista, los mayores teóricos marxistas de aquel momento, en el mejor de los casos, lo consideraban una pérdida de tiempo y de energías *(Ib.,* p. 38). Naturalmente, observa Korsch, desde un plano lógico semejante concepción solamente se justificaba a condición de *presuponer* que el marxismo no implicava, como componente fundamental e insustituible, una determinada toma de posición en relación con la filosofía, hasta el punto de hipotetizar que un marxista, en su existencia filosófica privada, pudiera también ser un discípulo de Schopenhauer *(Ib.,* ps. 38-39). En cambio, para los socialistas «filosofantes», el marxismo, siendo substancialmente pobre de contenido filosófico, debía ser «integrado» o «completado» con instrumentos conceptuales extraídos de Kant, Mach, Dietzgen, etc. *(Ib.,* p. 39).

¿Porqué esta falta de atención para con las relaciones marxismo-filosofia o, en el mejor de los casos, esta incapacidad de captar «la esencia autónoma de la filosofía marxista»? A esta interrogación de base de su propia obra Korsch aporta una respuesta bien precisa. Según su modo de ver, la negligencia con respecto a la relación marxismo-filosofia (paralela a la concerniente a la relación marxismo-Estado) derivaría del hecho de que los teóricos marxistas de la Segunda Internacional se habrían ocupado bien poco de los conexos dialécticos entre teoría y praxis o, más en general, de las *«cuestiones de la revolución» (Ib.,* p. 51). Para clarificar y valorar esta tesis Korsch aplica el método del materialismo histórico a la propia historia del marxismo (y en esto reside uno de los aspectos más originales de su procedimiento), distinguiendo, en el interior del movimiento socialista, tres grandes períodos de desarrollo. El primero ha-

bría tenido lugar hacia 1843, finalizando con la revolución de 1848. El segundo se iniciaría en junio de 1848, con la sangrienta derrota del proletariado parisino, terminando con el siglo. El tercero duraría desde entonces hasta los días en los cuales Korsch escribía *(Ib.,* p. 54).

En su primera forma fenoménica, el marxismo, no obstante su rechazo de la filosofía, sería «una teoría totalmente impregnada de pensamiento filosófico, del *desarrollo social...* o, más precisamente: de la *revolución social,* entendida y aplicada como totalidad viviente *(lebendige Totalität)» (Ib.,* ps. 54-55). Tanto es así que, en esta fase, una subdivisión de los elementos económicos, políticos y espirituales de la totalidad en disciplinas aisladas ni siquiera sería tomada en consideración *(Ib.,* ps. 54-55).

Esta forma originaria de la teoría marxista, prosigue Korsch, no podía ciertamente sobrevivir sin cambios en el largo período, prácticamente no revolucionario, que se ha extendido en Europa durante toda la segunda mitad del ochocientos. En efecto, en el segundo período de su desarrollo, correspondiente a la redacción de *El Capital,* el marxismo experimenta tranformaciones y desarrollos, puesto que aun siguiendo siendo *«la totalidad* global de una teoría de la revolución social», cada uno de los elementos de esta totalidad (economía, política, ideología, teoría científica y praxis social) se han desprendido en gran parte unos de otros *(Ib.,* p. 56). Con ello, Marx y Engels no han llegado ciertamente a disolver su edificio teórico en una suma de cada una de las ciencias. Ellos únicamente se han limitado a crear una conexión científica más articulada (y basada en la crítica de la economía política) entre cada uno de los elementos del sistema *(Ib.).* Por el contrario, en sus partidarios y herederos, una tal disolución en *disjecta membra* de la teoría unitaria de la revolución social se ha producido realmente: «mientras que según la concepción materialistica de la historia entendida en términos correctos, es decir, dialécticos en la teoría y revolucionarios en la praxis, no pueden existir las ciencias independientemente unas de otras, como tampoco puede existir una investigación puramente teórica, distinta de la praxis revolucionaria..., los modernos marxistas han acabado por concebir efectivamente el socialismo científico como una suma de conocimientos puramente científicos, despojada de nexos *inmediatos* con la praxis, política o de cualquier otro género, de la lucha de clases» *(Ib.,* p. 57).

Todo esto manifiesta una pérdida del principio de la dialéctica y de la relación con Hegel. Ya con anterioridad, Korsch había observado que «en la segunda mitad del siglo xix los filósofos burgueses, además de haber olvidado por completo la filosofía hegeliana, habían perdido totalmente la visión " dialéctica" de la relación entre filosofía y realidad, entre teoría y praxis que en los tiempos de Hegel había constituido el principio viviente de la filosofía y de la ciencia en su conjunto; en este

mismo período también los marxistas habían olvidado progresivamente la importancia originaria del principio dialéctico que, en los años cuarenta, los dos jóvenes hegelianos de *izquierdas,* Marx y Engels, habían conscientemente salvado...» *(Ib.,* ps. 39-40). Esta transformación del marxismo en un pensamiento adialéctico, aclara Korsch, depende de una decadencia de la teoría y del triunfo de una mentalidad socialreformista. Análogamente, «el constante desprecio por cada problema filosófico por parte de la mayoría de los teóricos de la Segunda Internacional es sólo una *expresión parcial* de la pérdida del carácter revolucionario práctico por parte del movimiento marxista» *(Ib.,* p. 63).

Hoy en día, el volver a considerar el problema marxismo-filosofia, ya necesario en el plano puramente teórico con el fin de restablecer el auténtico significado de la doctrina de Marx, se ha *vuelto prácticamente* ineludible, sobre todo ante el nuevo período de la lucha revolucionaria mundial. En efecto, es propio de la presente conyuntura política el haber puesto sobre la mesa no sólo el problema de la relación marxismo-Estado, sino también el de las relaciones entre revolución proletaria e ideología. En otros términos, declara Korsch, ha llegado el momento de plantearse las preguntas «¿qué relación existe entre la *filosofía y* la revolución social del proletariado, y entre revolución social del proletariado y filosofía?»; «¿qué relación existe entre el materialismo marxiano engelsiano y cada *ideología* en general?» *(Ib.,* p. 65).

El materialismo vulgar concibe la filosofía y los demás dominios de la superestructura como una pseudo-realidad *(Scheinwirklichkeit)* que sólo existe en el cerebro de los hombres que se mantiene con vida gracias a la clase dominante. Esquemáticamente, observa Korsch, para el materialismo adialéctico existen tres grados de realidad: a) la economía, que es la única realidad objetiva; b) el derecho y el Estado, ya menos reales y rellenos de ideología; c) la pura ideología, absolutamente privada de objeto y del todo irreal: «la pura absurdidad» *(Ib.,* p. 73). Tal identificación de la vida espiritual con la pura ideología, observa, no es en absoluto marxiana: «a Marx y a Engels nunca les ha pasado por la cabeza definir como pura ideología la conciencia social y la vida espiritual. Ideología significa únicamente conciencia torcida *(werkehrt),* en particular la que atribuye erróneamente una existencia autónoma a un fenómeno parcial de la vida social» *(Ib.,* p. 74). Anti-marxiana resulta también la concepción del conocimiento como «reflejo» de lo real. En efecto, la teoría dualístico-metafísica de las relaciones entre conciencia y realidad representa un punto de vista puesto ya en crisis por la filosofía transcendental y definitivamente superado por el pensamiento dialéctico *(Ib., p.* 77 y sgs.). Tanto es así que, «para el método no abstracto y naturalístico pero sí dialéctico, que es el único científico..., sea el conocimiento precientífico y extracientífico, sea el conocimiento científico, no se *contra-*

ponen ya como entidades autónomas al mundo natural y, sobre todo, al mundo histórico-social; antes bien se sitúan en medio de este mundo natural e histórico-social del cual forman parte real, verdadera...» (Ib., p. 79).

En virtud de este planteamiento, las ideologías dejan de ser «vacías quimeras» y «puras elucubraciones irreales» para resurgir como «componente real, por más ideal (o "ideológica") que sea, de la realidad social en su conjunto» *(als wirklichen, wenn ideellen oder ideologischen Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit)) (Ib.,* p. 72). Más bien, argumenta marxianamente Korsch en antítesis con los teóricos de la Segunda Internacional, el concepto marxiano de economía equivaliendo al de las relaciones sociales de producción, no puede ser interpretado en sentido (reductivamente) naturalista o tecnológico, puesto que incluye *también* las formas superestructurales de la comunicación ideológica: «las relaciones materiales de producción de la época capitalista son las que se encuentran junto con *(nur zusammen mit)* las formas de conciencia en las cuales se reflejan... y... sin ellas tales relaciones ni siquiera pueden subsistir» *(Ib.,* p. 77). Por lo demás, ya en *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung,* aclarando de forma magistral el concepto *total* de economía en Marx, Korsch había escrito que «la importancia de *El Capital* no se limita sólo al ámbito "económico". En esta obra Marx no se ha limitado a criticar a fondo la economía política de la clase burguesa; al mismo tiempo, él critica todas las restantes ideologías burguesas que descienden de la ideología económica fundamental» (trad, ital.; *Ib.,* p. 95).

Ahora, si la sociedad burguesa constituye un *todo orgánico* del que forman parte integrante también las representaciones de la conciencia, resulta evidente que la lucha revolucionaria irá dirigida a *todos* los niveles y en todos los frentes, comprendida la filosofía. En efecto, repite otra vez Korsch en *Marxismo y filosofía,* los fundadores del socialismo científico jamás han soñado en reducir la filosofía a una quimera, y nunca han pensado en desembarazarse de ella "dándole simplemente la espalda" o bien "murmurando en su contra algunas frases rabiosas y banales". La filosofía es un componente *real* del conjunto capitalista, y como tal tiene que ser comprendida y enfrentada. Es cierto que al principio Marx y Engels habían sobrevalorado su función, pero en seguida, si bien habiendo aclarado su carácter derivado y secundario respecto a la esfera económica, no dejan de reconocerle la importancia. Es más, en lo referente a su propia doctrina, ellos han reivindicado notoriamente sus conexiones con la filosofía clásica alemana. Todo esto no significa que el marxismo, si bien provisto de un autónomo espesor filosófico, *se reduzca* a una filosofía.

En efecto, observa Korsch, a partir de 1845 Marx y Engels ya no han caracterizado su punto de vista histórico-materialista como filosófico y

han confiado al socialismo científico el deber de superar y de suprimir definitivamente «no sólo toda la filosofía idealista burguesa desarrollada hasta entonces, sino al mismo tiempo, toda filosofía en general» *(Ib., p.* 3; cfr. también p. 50). Bien lejos de *ignorar* la filosofía, el marxismo reconoce pues en la lucha *contra* la filosofía uno de sus principales deberes: «Así como la acción económica de la clase revolucionaria hace superflua la acción política, del mismo modo, la acción que es económica y política a un tiempo no hace superflua la acción ideal; ésta debe ser llevada adelante hasta el fin en el plano práctico y teórico, como crítica científico-revolucionaria y de actividad agitadora antes de la toma del poder por parte del proletariado, y como actividad científica de organización y dictadura ideológica una vez conquistado el poder. Y lo que a la acción ideal le sirve para conducir contra las formas y conciencia de la sociedad burguesa, vale también en particular para la acción filosófica» *(Ib.,* p. 83).

En conclusión, a la sociedad capitalista hay que combatirla, también en el plano filosófico, a través de la «dialéctica materialista revolucionaria, la filosofía del proletariado» *(Ib.),* hasta la supresión final de la filosofía misma. Supresión que, para Korsch, equivale marxianamente, a una «realización» de la filosofía. En efecto, él finaliza su gran obra citando la frase de Marx : «no podéis suprimir la filosofía sin realizarla» *(Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen),* si bien no ofreciendo explicaciones detalladas (ni aquí ni en ningún otro lugar) sobre el sentido *preciso* de tal afirmación.

En 1929 Korsch publica *Die materialistiche Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky,* donde entra en una cerrada polémica con el teórico de la socialdemocracia alemana y con su obra tardía *Die materialistiche Geschichtsauffassung* (1927,1929). La metodología que sigue Korsch en este ensayo recuerda la de *Materialismo y filosofía* por cuanto no se limita a un análisis contenutistico del texto de Kautsky, sino que intenta sacar a la luz el significado «ideológico» en relación con el movimiento histórico contemporáneo. En efecto, empieza nuestro autor al principio del libro, «si sólo fuera por su contenido "puramente teórico", esta voluminosa obra de 1.800 páginas, en las cuales su autor a través de 5 libros, 27 secciones, 22 capítulos y 3 apéndices, se extiende hablando de las más diversas cuestiones filosóficas y científicas, de seguro que no encontraría lector ni crítico» (trad, ital., *Il materialismo storico, Antikautsky,* con una introducción de G. E. Rusconi, Bari, 1971, 1972, p. 4). En verdad, prosigue Korsch, el «signifiado real» de tal trabajo consiste en el hecho de que los conceptos en él expuestos no son «ciencia pura» sino un «fenómeno histórico» que se halla en una determinada relación con la lucha de clases del proletariado *(Ib.).*

Dentro de este programa heurísitico, que se propone en substancia revelar el carácter revisionista y no revolucionario del pensamiento de Kautsky, nuestro autor realiza un sutil examen de los principales límites teóricos y filosóficos de su adversario. Ante todo, a juicio de Korsch, Kautsky no habría compredido el carácter *unitario* de la concepción materialista-dialéctica de Marx y habría emprendido un desmenbramiento escolástico y dicotòmico de la misma, distinguiendo entre una (presunta) filosofía general del materialismo histórico, comprometida en sacar a la luz leyes «universalmente» válidas y una concepción tendente a clasificar, sobre la base de la primera, las leyes «parciales» de la historia transcurrida hasta entonces *(Ib.,* p. 12 y sg.). En segundo lugar, Kautsky se habría alejado de la doctrina auténticamente marxista del «desarrollo». Tanto es así que del triple sentido de tal concepto —el desarrollo *como pensamiento* (dialéctica), como *devenir* (natural y social) y como *acción* (lucha de clases)— en él permanece únicamente el segundo, o sea, el desarrollo como objetivo devenir histórico en la naturaleza y en la sociedad *(Ib.,* p. 23 y 26). Pero también sobre este último punto el aparente acuerdo se rompe por completo apenas se pregunta en que relación recíproca se hallan *naturaleza* y *sociedad.* En efecto, mientras que para Marx y Engels el desarrollo natural (cósmico, telúrico, biológico) es sólo el presupuesto del desarrollo histórico de la sociedad, que forma el específico campo de aplicación de su análisis, en el teórico socialdemócrata se encuentra incluso lo opuesto, por cuanto el tiempo histórico, parangonado al global de la especie humana y de la naturaleza, deviene solamente «un episodio anormal». Episodio en cuya base, entre otras cosas ni siquiera están colocadas la producción material y las fuerzas productivas *(Ib.,* p. 27 y sg.).

En otros términos, para el materialismo «vasto» de Kautsky, el cual declara tomar los procedimientos no de Hegel sino de Darwin, «toda la historia humana no representa, en el fondo, más que una aplicación —y... ni siquiera "normal"— de las leyes naturales que operan por todas partes en el cosmos» *(Ib.,* p. 29). Además, en su metafísica darwiniana del desarrollo, que ignora el concepto de sociedad civil y que desemboca en una perspectiva naturalístico-necesitarista según la cual el mundo constituye un proceso único y continuativo (que va de los protozoos al mono y de este último al hombre y al socialismo), se pierde completamente la *dialéctica:* «A pesar del ocasional uso injustificado de términos tales como "dialéctica", toda la "concepción materialistica de la historia" de Kautsky, según el resultado alcanzado hasta ahora en nuestro análisis crítico, no aparece pues en absoluto como un materialismo dialéctico, sino sólo como el *materialismo naturalista* tan común que, surgido en la época burguesa del Iluminismo y de la Revolución Francesa —o sea, en los siglos xvii y xviii— y filosóficamente restaurado en el xix por

Feuerbach en primer lugar, luego de la "confusión" temporalmente causada por la filosofía idealista alemana, de Kant a Hegel, ha celebrado más tarde sus triunfos, particularmente en el "darwinismo" y en las demás ciencias naturales. Es el mismo materialismo del cual no sólo el joven Marx ha dicho en la *Tesis sobre Feuerbach* que *«es el punto de vista de la sociedad burguesa»,* sino que, más tarde, los dos fundadores de la nueva concepción materialistico-dialéctica de la historia —Marx y Engels— *han calificado* continuamente *como punto de vista...* superado *por su teoría materialistico-dialéctica y por la acción de la nueva clase revolucionaria (Ib.,* p. 40).

Sobre esta base y dentro de este esquema, Korsch dispone de una buena posibilidad de demostrar cómo también la concepción política de Kautsky —que eterniza la democracia burguesa y que rechaza la perspectiva marxista de la «desaparición» del Estado— concluye, a la par que todas sus doctrinas, en un tipo de pensamiento teóricamente revisionista y prácticamente anturevolucionario.

882. KORSCH: LAS RELACIONES CON LUKÁCS Y LA CRÍTICA A LENIN.

Frente a la condena de *Marxismo y filosofía,* acaecida contemporáneamente (1924) a la de *Historia y conciencia de clase,* Korsch asumió una actitud bien diferente a la del filósofo húngaro. En efecto, él nunca se retractó de su posición. Al contrario, en una edición posterior de su trabajo (1930), Korsch, en lugar de una «autocrítica» presentó una *Anticritica* (titulada «El estado actual del problema "marxismo y filosofía"»), en la cual replicó políticamente a sus adversarios teóricos reforzando los aspectos antidogmáticos de su pensamiento: «Los representantes más competentes de las dos principales corrientes del "marxismo" oficial de nuestros días, con su infalible instinto, han rechazado de inmediato en este modesto escrito la sublevación herética contra ciertos dogmas que, a pesar de todo los contrastes aparentes, son todavía patrimonio común de las confesiones de la vieja iglesia marxista ortodoxa y que, bien pronto, han condenado en reunido concilio, como *desviación de la doctrina transmitida,* las ideas expresadas en el escrito» *(Marxismo e filosofía,* cit., p. 8).

Por cuanto se refiere a la relaciones con Lukács, Korsch, en un breve "Postescrito" de la primera edición de su obra, asegura «aprobar con gozo las exposiciones del Autor», reservándose el tomar posición, a continuación, sobre algunas «divergencias marginales» *(Ib.,* p. 84). Dado que tal declaración había sido interpretada por los críticos comunistas como documento de un acuerdo total, Korsch, en la nueva edición de *Marxismo y filosofía,* puntualiza que las divergencias con *Historia y con-*

ciencia de clase no se refieren sólo a «cuestiones de detalle» sino también a algunos puntos «fundamentales» *(Ib.,* p. 9).

Las divergencias entre los dos estudiosos, según se desprende de la *Anticrítica* (y de las correspondientes notas), son substancialmente tres: 1) Korsch, a diferencia de Lukács, no rechaza categóricamente la dialéctica de la naturaleza; 2) Korsch, reprocha a Lukács el haber construido una artificiosa distinción entre los dos fundadores del materialismo histórico (o de haber recurrido al expediente de atribuir las posiciones que se comparten a Marx y las que no se comparten a Engels). En realidad, puntualiza Korsch, *Marxismo y filosofía* se separa sea «de la unilateralidad con la cual, en aquel tiempo, Lukács y Revai trataron la concepción marxiana y la engelsiana», considerándolas «como del todo divergentes», sea del procedimiento «esencialmente dogmático y por lo tanto acientífico de los "ortodoxos", para los cuales la completa y absoluta coincidencia de la doctrina elaborada por los dos Padres de la Iglesia constituye un artículo de fe fijado a priori e inamovible» *(Ib.,* p. 136, nota n. 20); 3) Korsch considera que Lukács y el «marxismo occidental» han insistido en demasía sobre el «método», olvidando que «en la concepción dialéctica, *método y contenido están indisolublemente conectados,* por cuanto, según una conocida fórmula marxiana, *"la forma* se halla falta de valor si no es forma de su propio contenido"» *(Ib., p.* 30). A pesar de estos puntos de desacuerdo (y de otros que no enumeramos), Korsch sigue sintiéndose cercano al Lukács de *Historia y conciencia de clase:* «considero que, en aquello que es esencial, en la posición crítica ante la vieja y la nueva ortodoxia marxista, ante la social-democràtica y la comunista, yo, objetivamente, me encuentro todavía unido en un único frente a Lukács» *(Ib.,* p. 10)

En lo referente a la relación con Lenin, entre el texto del año 23 y la *Anticritica* existe una neta diferencia. En efecto, mientras que en la primera edición de *Marxismo y filosofía* Korsch ve en el estratega ruso el descubridor de la esencia revolucionaria del marxismo hasta el punto de plantear el problema de las conexiones entre filosofía y revolución a través de las pautas de las ideas leninistas acerca de las relaciones entre Estado y revolución, en la *Anticritica* lo ataca sin términos medios, sea en el plano teórico-filosófico sea en el práctico-político. Por lo que se refiere al aspecto doctrinal, Korsch —que entre tanto había leído *Materialismo y empiriocriticismo* y había tenido conocimiento de la nueva ortodoxia bolchevique— dirige a Lenin una serie de objeciones de principio. Ante todo le acusa de haber subordinado de forma brutal toda cuestión teórica a los intereses del partido *(Ib.,* ps. 24-25 y p. 135, nota 22). En segundo lugar le acusa de no haber comprendido que la tendencia fundamental de la filosofía contemporánea no es la que se inspira en una concepción *idealista* del mundo, sino la que se dirige hacia una

concepción materialista influida por las ciencias naturales, o sea, de haber creído que el *materialismo dialéctico* ya no debía oponer la *dialéctica* al materialismo vulgar, predialéctico y hoy, en parte, conscientemente *adialéctico* y *antidialéctico* de las ciencias burguesas, sino que debería contraponer el *materialismo* a las crecientes tendencias idealistas de la filosofía burguesa» *(Ib.,* p. 27).

En tercer lugar, Korsch acusa a Lenin de haber concebido el recorrido de Hegel a Marx en términos de una pura y simple *substitución* del idealismo por el materialismo, sin apercibirse de que semejante «inversión» materialista de la filosofía idealista representa una modificación puramente *terminológica,* consistente en llamar al absoluto ya no «Espíritu», sino «Materia» *(Ib.,* p. 28). Es más, observa Korsch, Lenin acaba por llevar toda la discusión entre el materialismo y el idealismo a una fase histórica, incluso pre-kantiana y pre-hegeliana. En efecto, con Kant y Hegel, el *absoluto* ha sido definitivamente separado del ser (tanto material como espiritual) y con Marx, ha acabado por resolverse en el movimiento histórico revolucionario *(Ib.).* En cambio, Lenin y sus seguidores han «vuelto a hablar tranquilamente en un sentido todo lo contrario que figurado de un Ser absoluto y de una Verdad absoluta» *(Ib.,* p. 138, nota 28). Naturalmente, prosigue Korsch, semejante materialismo, que parte de la representación metafísica de un Ser dado como absoluto a pesar de todas las afirmaciones formales, en realidad, no es ni siquiera una concepción dialéctica y aún menos una concepción dialéctico-materialística *(Ib.,* p. 39). Tanto es así, afirma Korsch, que en su obra filosófica Lenin procede de forma decidida «a la adecuación de la teoría marxiana a una concepción *adialéctica (Ib.,* p. 138, nota 30; las cursivas son nuestras).

En efecto, con la transposición unilateral de la dialéctica en el objeto (la naturaleza y la historia) y con la definición del conocimiento como simple reflejo de este ser objetivo, Lenin y sus compañeros destruyen toda relación dialéctica entre conciencia y ser, volviendo a una visión no sólo predialéctica, sino también pretranscendental de las relaciones entre sujeto y objeto *(Ib.,* p. 29; cfr. p. 24). Análogamente, ellos vuelven a contraponer de un modo totalmente abstracto una teoría pura que descubre la verdad a una praxis pura que aplica a la verdad estas verdades finalmente halladas *(Ib.,* ps. 29-30). Además, en *Materialismo y empiricocriticismo,* el texto sagrado de la nueva ortodoxia, «que a través de 370 páginas examina las relaciones entre el ser y la conciencia, Lenin efectúa su análisis exclusivamente desde un punto de vista abstractamente gnoseológico, sin analizar nunca el conocimiento en conexión con las restantes formas histórico-sociales de conciencia en cuanto fenómeno histórico, en cuanto a *"superestructura" ideológica* de la estructura económica de la sociedad considerada... o en cuanto pura *"expresión"*

general de las relaciones de hecho de una existente lucha de clases» *(Ib.,* ps. 138-39).

El desplazamiento de acento de la dialéctica al materialismo es acompañado por una manifiesta «esterilidad» de la filosofía de Lenin, absolutamente incapaz de proporcionar una contribución efectiva al desarrollo de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad, sobre todo si se organiza bajo el aspecto de una presunta «dialéctica materialistica» erigida como sistema formal autónomo liberado de todo contenido específico (cfr. «Sobre la dialéctica marxista» *Ib.,* p. 125). Sin advertir los límites de su postura, Lenin pretende que a la filosofía materialistica le corresponda una especie de «autoridad judicial suprema» en relación con los resultados anteriores, presentes y futuros de una investigación científica sectorial *(Ib.,* p. 31). Es más, este tipo *de* tutela «filosófica» (materialista) de todas las ciencias y del desarrollo global de la ciencia cultural en la literatura, el teatro y las demás artes figurativas «que ha sido llevada por los epígonos de Lenin hasta las consecencias más absurdas, ha terminado por producir la formación de aquella singular *dictadura ideológica* que oscila entre progreso revolucionario y obscura reacción que, en la Rusia soviética de nuestros días, en nombre del llamado "marxismo-leninismo" se ejerce sobre toda la vida espiritual, no sólo por parte de la burocracia del partido que ostenta el poder, sino por parte de toda la clase obrera, y que recientemente se ha intentado extender fuera de las fronteras de la Rusia soviética, a todos los partidos comunistas de Occidente y del mundo entero» *(Ib.,* ps. 31-32).

Esta dictadura, precisa Korsch, no tiene nada que ver con la «dictadura ideológica» de la que hablaba en la edición de 1923. En efecto, a diferencia de la leninista, que es un sistema de «opresión intelectual» *(geistige Unterdrückungssystem),* la anticipada por Korsch es: a) una dictadura *del* proletariado y no *sobre* el proletariado; b) una dictadura de la clase y no del partido o de sus dirigentes; c) una dictadura revolucionaria que sienta los presupuestos para la extinción del Estado y para la consecución de una libertad plena *(Ib.,* p. 36). Paralelamente a esta crítica teórica y política del pensamiento de Lenin, Korsch intenta también una historización materialista del marxismo-leninismo. A su juicio, el pensamiento de Lenin (que ahora sitúa cercano al de Kautsky) no representa una prolongación universalmente válida del marxismo, sino tan sólo un espejo de la situación específica de Rusia, o sea, un punto de vista «que tiene sus *raíces materiales* en la particular condición económica y social rusa» *(Ib.,* p. 27). En consecuencia, la teoría leninista «no es... una expresión teórica adecuada a las *exigencias prácticas de la lucha de clases del proletariado internacional en su actual fase de desarrollo;* y es por esta razón que la filosofía materialista de Lenin, que es la base ideológica de la teoría leninista, no es la *filosofía*

revolucionaria del proletariado adecuada a la actual fase de desarrollo» *(Ib., p.* 28).

Estas ideas experimentan un ulterior proceso de radicalización en *La filosofía de Lenin,* un trabajo publicado originalmente en «Living Marxism» (nov. 1938, ps. 138-44) y que contiene algunas observaciones adicionales a la crítica de A. Pannekoek a *Materialismo y empiricocriticismo.* Hacia el final de su análisis, Korsch, remitiéndose a las observaciones del «magistral libro de Pannekoek», acerca del verdadero significado político de la especulación leninista, escribe: «Traducido a conceptos filosóficos, esto quiere decir que el "nuevo materialismo" de Lenin es el gran instrumento utilizado ahora por los partidos comunistas en su esfuerzo por separar una parte importante de la burguesía de la religión tradicional y de las ideologías idealistas... y por atraerla al sistema de la planificación industrial del capitalismo de Estado, que para los obreros sólo significa otra forma de esclavitud y de explotación (trad, ital., en *Dialettica e scienza nel marxismo,* cit. p. 156 y 164).

A partir de 1930, Korsch, que había quedado fuera del debate interno del movimiento comunista, se dedica a una ulterior profundización de la doctrina marxista. El principal documento de esta fase es *Karl Marx,* una monografía compuesta entre 1934 y 1937, publicada en 1938 en Inglaterra y reelaborada en la versión alemana hasta 1950. Definiendo el marxismo como un saber que tiene «un carácter formalmente no filosófico, pero sí estrechamente científico» (trad, ital., Bari, 1969, p. 50), él rechaza la fundación «filosófica» del materialismo histórico de Engels y de sus imitadores *(Ib.,* p. 183 y sg.) sosteniendo que la doctrina de Marx no es una *Weltanschauung* general, sino una ciencia específica de la sociedad capitalista: «La teoría marxiana, según su carácter aquí descrito de forma general, es una nueva ciencia de la sociedad civil burguesa... Ella es, por lo tanto, ciencia crítica, no positiva. Especifica la sociedad civil burguesa y busca las tendencias visibles de su desarrollo presente y la vía para su inminente derribo práctico» *(Ib.,* p. 71). En el ámbito de este esquema, Korsch traza con rigor y claridad los momentos decisivos de la investigación de Marx, profundizando los conceptos básicos y poniendo a la luz la substancial continuidad existente entre las obras de juventud y las de madurez.

En años sucesivos Korsch expresó de una forma cada vez más escéptica ante la posibilidad de aplicar el marxismo original a la realidad social contemporánea. En particular, en las *Zehn Thesen über den Marxismus,* presentadas en forma mecanografiada en el curso de algunas de sus conferencias pronunciadas en Alemania y Suiza en 1950, (más tarde publicadas en «Arguments», París, 1950, n. 16 y en K. KORSCH, *Politische Texte,* Frankfurt dM., 1974), nuestro autor paralelamente a una tendencia a redimensionar la figura de Marx en favor de los otros pensa-

dores socialistas de la historia, ha etiquetado como «utopías reaccionarias» todas las tentativas por restablecer el marxismo en su forma primitiva, insistiendo en la necesidad de su radical trasformación en relación con el evolucionado contexto político. Partiendo de posiciones cercanas a las de Lenin, Korsch —después de haber pasado a través de una crítica «ultrabolchevique al leninismo»— ha llegado a un tipo de socialismo «abierto» distante, ahora, de las diferentes formas de marxismo «ortodoxo» y «heterodoxo».

883. BLOCH: VIDA Y OBRAS.

Otra variante del marxismo occidental del novecientos, que aun presentando algunas afinidades con el pensamiento de Lukács y Korsch, constituye en sí una experiencia original, es la «utopía» de Bloch.

Ernst Bloch nace en 1885 en Ludwigshafen del Rin, en Baviera. Finalizados los estudios superiores, estudia filosofía, música y física en la Universidad de Munich. Trasladado a Würzburg, se doctora en filosofía con Oswald Külpe (1908). En Berlín entra en contacto con G. Simmel. De 1912 a 1914 se establece en Heidelberg, donde entabla una profunda amistad con Lukács. De 1914 a 1933 reside en diversas localidades alemanas y europeas. En 1933, a la llegada de Hitler al poder, se ve obligado a abandonar Alemania y emigra al extranjero. Después de haber estado en Zurich, Viena, París y Praga, en 1938 se refugia en los Estados Unidos, dedicándose por completo al estudio y a la redacción de sus obras. En 1949 regresa a Europa estableciéndose en Leipzig, en la Alemania Oriental, donde le habían ofrecido (por primera vez) una cátedra universitaria y la dirección del Instituto de Filosofía. A pesar de haber obtenido calurosos reconocimientos oficiales, a partir de 1955-56, Bloch empieza a ser acusado de «revisionismo» y de «idealismo». Un colaborador suyo, Wolfgang Harich, es arrestado y condenado como agente occidental. En 1957, caído ya en desgracia ante el régimen, se le fuerza a la jubilación, con la excusa del límite de edad. En 1961, encontrándose en la Alemania Occidental, se ve sorprendido por el levantamiento del muro de Berlín; decide no regresar a Leipzig: «No me he escapado de la República Democrática —dirá luego—, sino que, encontrándome en Baviera, decidí no regresar. Lo cual, desde el punto de vista jurídico, constituye una diferencia respecto a una fuga de los territorios de la República; desde el punto de vista moral, es lo mismo». Siempre dentro del mismo período, acepta la plaza de «profesor invitado» en la universidad de Tubinga. En los años sucesivos participa en varios congresos y pronuncia numerosas entrevistas, recibiendo, por todas partes, numerosos premios y reconocimientos. En 1977 fallece en Tubinga a causa de un ataque al cora-

zón. Los estudiantes, en contra de las autoridades oficiales, rebautizarán la «Eberhard-Karl-Universitàt» por «Ernst-Bloch-Universitàt».

De entre sus obras, que presentan por regla general más ediciones reelaboradas, recordamos: *Espíritu de la utopía* (1818,1923,1964); *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921,1969); *A través del desierto* (1923,1964); *Huellas* (1930,1969); *Herencia de este tiempo* (1935,1962); *Sujeto-Objeto* (1949,1962); *El principio esperanza* (1953,1954,1955,1959); *Derecho natural y dignidad humana* (1961); *Introducción de Tubinga a la filosofía* (1963-64, 1970), en la que incluye algunos escritos anteriores tales como *Diferenciaciones en el concepto de progreso* (1957) y *Cuestiones fundamentales de filosofía. La antología del no-ser aún* (1961); *Ateísmo en el cristianismo* (1968); *El problema del materialismo, su historia y substancia* (1972); *Experimentum mundi* (1975); *Intramundos en la historia de la filosofía* (1977). Sus obras completas *(Gesamtausgabe),* revisadas por él en persona, han sido publicadas por la editorial Suhrkamp de Frankfurt.

884. BLOCH: DEL NIHILISMO A LA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA.

Los dos motivos fundamentales que se hallan en la base del pensamiento de Bloch y que sirven de hilo conductor de su obra, son: la conciencia del negativo *presente* y la esperanza en el positivo *futuro.*

Bloch se mueve, en efecto, en la experiencia del «obscurecimiento» *(Verdunklung)* y del nihilismo *(Nihilismus)* de la época moderna (cfr. *Geist der Utopie,* ed. de 1923, en *Gesamtausgabe,* vol. III, p. 216;), esto es, de sentido de alienación y abandono que añige a los individuos del siglo **XX:** «Demasiados viven en el desierto y en la obscuridad. Oprimidos por la preocupación externa, sin tener o poder experimentar nada vitalmente. El amor ha desaparecido o ha terminado mal, el encontrarse, ni tan sólo ha tenido inicio o se ha convertido rápidamente en un montón de cenizas, del que no queda ni un rescoldo. La conducta íntima, el fin más lejano por el cual vale la pena vivir, ha desaparecido. La tristeza simple de los animales, de las criaturas sin perspectivas, se ha difundido así entre los hombres; jamás hubo el peso de una cotidianidad tan falta de luz» *(Die Okkulten,* 1912, *en Durch die Wüste,* 1923, p. 72, ed. de 1964, p. 77; cfr. L. BOELLA, *Ernst Bloch. Trame della speranza,* Milán, 1987, p. 90). Sin embargo, aun reconociendo la inadecuación actual entre lo real y lo irracional, y el hecho de que «lo que es no puede ser verdadero» *(Geist der Utopie,* ed. 1918, en *Gesamtausgabe,* vol. XVI, p. 338), Bloch no considera definitiva tal situación. «Se trata de aprender a esperar», advierte en varias ocasiones, y de rechazar la perspectiva de «una vida de perros *(Hundeleben)* que se siente sólo pasivamente tirada al mundo,

en una situación incomprensible, e incluso reconocida como miserable» *(Das Prinzip Hoffnung,* ed. de 1959, en *Gesamtausgabe,* vol. V, p. 1). En otros términos, en vez de decir sí al «laberinto» del mundo y a las palabras de resignación de los novecentistas «mensajeros de la nada», el hombre debe mirar con optimismo el futuro y obrar de modo que al sufrimiento del «Viernes Santo» *le pueda* suceder el gozo de la «Pascua de Resurrección».

Este *esquema* general de la filosofía de Bloch tiene sus raíces en la específica atmósfera cultural de los años veinte, oscilante (v. el joven Lukács) entre la depresión del «nada» y la euforia del «cambio». A diferencia de los filósofos de la existencia, que a los ojos de Bloch, parecen haber desembocado en el camino de la desesperación, él, en cambio, escoge, desde el principio, la calle de la espera y de la esperanza, haciendo valer, en contra del pasivo ser-para-la muerte del existencialismo, el constructivo ser-para-la vida del marxismo utópico. Es más, Bloch intenta extraer lo positivo precisamente de la contraposición dialéctica a lo negativo: «La inspiración fundamental de la primera filosofía biochiana consiste... en coger el instante del cumplimiento del nihilismo como el sonar de la hora de la filosofía, en deducir el impulso de la afirmación utópica de la fuerza de lo negativo» (L. BOELLA, cit. p. 9). En efecto, persuadido con Hölderlin que *Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch* («Donde está el riesgo, crece también aquel que salva» cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 127), Bloch defiende el «paradójico coraje de profetizar la luz precisamente de la niebla» *(Geist der Utopie,* ed. 1923, cit., p. 216). y proclama su «confianza en el día aun viviendo en la noche» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1510).

Este carácter de fondo del filosofar blochiano, sintetizado por la tesis según la cual «la razón no florece sin la esperanza, la esperanza no puede hablar sin razón» (Die Vernunft kann nicht blühen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft») *(Ib.,* p. 1618), ha encontrado una significativa puntualización por parte de algunos críticos de *Espíritu de la utopía,* que han visto, en esta obra, un «faro (que), inesperadamente dentro de nuestra obscuridad, difunde de improviso su potente luz» (E. BLASS, *Geist der Utopie,* en B. SCHMIDT, *Materialen zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung,* Frankfurt dM., 1978, p. 66), o sea, el anuncio de aquella «nueva metafísica alemana» en la cual «el utopista tira su ancla en el fondo de la noche más profunda y terrible que jamás se haya vivido» (M. SUSMAN, *Geist der Utopie,* en «Frankfurter Zeitung» del 12/1/1919, ahora en S. UNSELD, *Ernst Bloch zu ehren,* p. 384). Según algunos estudiosos, esta contraseña del pensamiento de Bloch derivaría originariamente de las espectativas suscitadas por la Revolución de Octubre y por la praxis del leninismo. En realidad, una lectura de la obra de Bloch que intentara conectarla demasiado rígidamente a la Revolu-

ción rusa resultaría de escaso fundamento, por cuanto, tal como recuerda el mismo filòsofo, «el complejo de ideas de *Espíritu de la utopía* ha sido pensado y fijado... mucho antes de la guerra, sus inicios se remontan hasta 1907. El libro fue escrito en los primeros años de la guerra, *propiamente no muy animados del socialismo...,* su impresión se terminó seis meses antes de que estallara la revolución» *(Einige Kritiker,* en *Durch die Wüste,* 1923; cfr. L. BOELLA, ob. cit., p. 142). Esto sin embargo no quita que la Revolución de Octubre, que nuestro autor saludó con «espontáneo júbilo», indudablemente hubiera contribuido a confirmar y *reforzar,* más allá de sus éxitos concretos, sus ansias de cambio y sus expectativas de un mundo mejor *(Cambiar el mundo hasta hacerlo reconocible,* entrevista de 1974 concedida a J. Marchand para la televisión francesa; trad. ital. en *Marxismo e utopia,* Roma, 1984, p. 69).

En virtud de estas motivaciones, la filosofía de Bloch tiende a estructurarse en términos de una «hermenéutica de la esperanza», o sea, de una reflexión sobre «aquel lugar del mundo que es poblado como el mejor país civil e inexplorado como la Antártida» *(Des Prinzip Hoffnung,* cit., p. 5). En otros términos, la doctrina de Bloch acaba por asumir la fisonomía global de una «filosofía de la esperanza» dirigida a hacer del futuro, y por lo tanto de lo aún-no-real y de lo aún-no-consciente, la dimensión fundamental del ser y del pensamiento; «mi propia filosofía, si así me es permitido expresarme, se halla en la teoría del aún-no- consciente, en el concepto de utopía concreta, opuesto al de utopía abstracta» *(Mutare il mondo fino a renderlo riconoscible,* cit., p. 62). En el pensamiento común, recalca Bloch, el arco de lo utópico es frecuentemente equiparado de un modo denigratorio, al perderse entre las nubes, a los *dreams,* a los sueños vacíos: «La expresión "Es una cosa utópica", se ha convertido casi en un insulto. Es como decir: "Está bien, no hay necesidad de hablar" o si se habla, se hace en tono polémico» *(Ib.,* p. 97). Por contra, según Bloch, hoy en día, la utopía no debe ser considerada como «una idea rechazada», sino como *«la* categoría filosófica» por excelencia *(La utopía como categoría filosófica de nuestra época,* entrevista concedida a J. M. Palmier y publicada en «Le Monde» el 30/10/1970; trad. ital. en *Marxismo e utopia,* cit., p. 141).

Todo esto sucede porque la utopía, después del marxismo, ha tomado el aspecto de aquello que Bloch —complaciéndose en acercar dos términos que la tradición ha considerado siempre antitéticos— denomina «utopía concreta». Con esta fórmula Bloch ha querido decir que la utopía, entendida en el mejor de los sentidos, no se identifica con un impotente o quijotesco salto hacia adelante, sino con un prudente proceder en situación: «La utopía no es fuga en lo irreal; es excavar para sacar a la luz las posibilidades objetivas inscritas en lo real y lucha para su realización» *(Un marxista no tiene derecho al pesimismo,* entrevista conce-

dida a J. M. Palmier y publicada en «Les Nouvelles Littéraires» de 29/4 y 6/5/1976). La asunción del modo de pensar utópico-concreto, está acompañada de un rechazo estructural del pesimismo: «Un marxista no debería difundir el pesimismo» *(L 'utopia come categoria filosofica della nostra epoca,* cit., p. 142). Esto no significa que Bloch pretenda unirse a la tesis de un optimismo superficial. En efecto, si bien declarando que «la esperanza es en cualquier caso revolucionaria» y que «cuando no se tiene ninguna esperanza, toda acción resulta imposible» *(Ib.),* él escribe que «La esperanza no puede ser pensada sin Schopenhauer, ya que, de otro modo, asumiría el aspecto de una frase vacía o de una miserable especie de confianza» *(Mutare il mondo,* cit., p. 119).

La filosofía de la esperanza de Bloch es una construcción compleja sobre la cual han actuado varias experiencias de pensamiento. Un primer componente lo constituye la mística hebraico-cristiana. El sistema de Bloch presenta, en efecto, una fisonomía mesiánica y milenarista que hereda de la Biblia —si bien en clave declaradamente atea (§888)— la mirada hacia el futuro y la esperanza en el Reino: «Mi pensamiento tiene profundas raices en el cristianismo, que no puede ser despachado ni como mitología ni como poesía popular» *(Un marxista non ha diritto al pessimismo,* cit., p. 129). «En mi obra se advierte, sin duda, una cierta influencia por parte del cristianismo, y el *Apocalipsis* ha ejercido en mí un fuerte influjo» *(Ib.,* p. 136-37). Un segundo componente es representado por el marxismo. En efecto, si del mesianismo bíblico Bloch ha heredado el esquema formal de la espera y de la esperanza, del marxismo ha deducido los contenidos específicos de su moderna utopía concreta: «La categoría de la utopía está profundamente radicada en el marxismo, yo únicamente la he puesto al día *(Ib.,* p. 136). Sin embargo, el marxismo del que habla no es el «momificado» por la ortodoxia soviética, sino un pensamiento «libre» y «abierto» que, sobre la base de la «nueva filosofía» inaugurada por Marx *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 5), se propone analizar de un modo crítico y antidogmático la multiformidad viviente de lo real. Al pensamiento revolucionario ortodoxo, él le reprocha «el excesivo progreso de la utopía a la ciencia» *(Erbschaft dieserZeit,* Frankfurt dM., 1962, p. 66; cfr. *Ateismo nel cristianesimo,* Milán, 1971, p. 328; *Marx: camminare eretti, utopia concreta,* en *Karl Marx,* Bolonia, 1972, p. 209) y la tendencia a refrenar la «corriente caliente» (*Wärmestrom)* del marxismo en favor de su «corriente fría» *(Kältestrom)* encarnada en el economicismo y en la *Realpolitik* estaliniana, olvidándose así de que el marxismo —en cuanto utopía concreta— aloja en su interior tanto el «rojo caliente» de un libre y anticipatorio empuje hacia adelante, como el «rojo frio» de una datidad objetiva limitadora *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., ps. 235-42, en particular p. 239 y la 240; cfr. también *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz,* en

Gesamtausgabe, v. VII, p. 347; *Experimentum mundi;* Brescia, 1980, p. 174-79).

Además, a diferencia del pensamiento comunista clásico que se alimenta de la crítica a la tradición, Bloch se propone recuperar, del *interior* del marxismo, la mejor tradición de lo que se critica: «Nunca es lícito volver atrás. El pasado, con todo, no está muerto por entero. En el sucedieron hechos que contenían la luz del futuro y que, aún hoy, nos iluminan» *(La utopia come categoría,* cit., p. 142). En otros términos, Bloch persigue el objetivo de una asunción revolucionaria de todo el pasado no rescatado y cargado de futuro de la especie humana, proponiéndose hacer propias las distintas potencialidades encerradas en el marco de la historia (cfr. R. BODEI, *Introduzione* a la trad. ital. de *Soggetto-Oggetto,* Bolonia, 1975, p. xiii).

Una tercera experiencia cultural que ha influido en Bloch es el llamado «espíritu de vanguardia», entendiendo que tal expresión (cfr., G. VATTIMO, *Origine e significato del marxismo utopistico,* en "Il Verri", 1975, n. 9), sea la tendencia que vive en las vanguardias artísticas del primer novecientos, en particular el expresionismo, sea la que inspira las corrientes filosóficas del vitalismo, del historicismo y del existencialismo (con sus grandes inspiradores: Nietzsche, Dilthey, Kierkegaard y Dostoievski). Por lo que se refiere al expresionismo, Bloch ha escrito: «El expresionismo, ésta fue la revolución de mi generación, de nuestra juventud, una revolución que llevaba en sí el germen de la esperanza...», *(Un marxista non ha diritto...,* cit., p. 138); «la época entera, y en particular el expresionismo, estaban anidamos por un anhelo hacia una nueva vida, hacia la creación de un nuevo hombre; las imágenes de un Franz Marc lo expresaban tanto como la música de un Gustav Mahler» *(Ib.,* p. 137).

A estos tres exponentes fundamentales se añaden los del idealismo clásico alemán y los de Karl May. El pensamiento de Bloch ha sido fuertemente influenciado tanto por Hegel (§885) como por Schelling (§887). Él declara haber estudiado Hegel «en una época en la cual en todas las universidades alemanas se trataba a Hegel como a un perro sarnoso muerto» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 53); y de haberse apasionado por Schelling: «Así fueron las cosas con la filosofía; y aquello de que escribía ya no era el materialismo o el ateísmo, sino temas condicionados por Hegel y sobre todo por Schelling, en particular de los últimos escritos de Schelling, que entonces también leía y que, probablemente, nadie en este ancho mundo conoce tan a fondo como yo» *(Ib.).* Por lo que se refiere a Karl May (1842-1912), un especie de Salgan alemán, autor de libros de aventuras y viajes *(Caravana de esclavos,* 1893; *El tesoro del lago de la plata,* 1895; *El legado del Inca, 1895,* etc.), de sus novelas Bloch ha extraído un amplio material de ideas e imágenes acerca de los sueños y los mitos del hombre común.

En fin, por lo que se refiere a los movimientos y figuras de la filosofía contemporánea, a la pregunta de Jean-Michel Palmier: «¿Qué relieve tuvo la filosofía académica en el desarrollo de su propia filosofía?», Bloch ha respondido categóricamente: «Ninguno, dado que aquélla ya no existía. Si embargo le debo mucho a un estudioso; no se trata de un filósofo, sino más bien de un historiador de la filosofía: Windelband. He aprendido, también, de Hermann Cohen, profesor en Marburgo, y de Simmel. Por lo demás, me quedé bastante distanciado de la filosofía de las universidades. Soy un filósofo que vive en su propia construcción filosófica» *(Un marxista non ha diritto...,* cit., p. 121). En lo referente a sus relaciones con Lukács y su obra capital, Bloch habla de un «libro excepcional que no tiene comparación con nada de lo que después ha escrito Lukács. Un libro grandioso, en el que aparecen los últimos signos de nuestra amistad. Algunos párrafos de *Historia y conciencia de clase* los habría podido escribir yo mismo, mientras que otros de *Espíritu de la utopía* sólo los habría podido escribir Lukács... El libro mismo está nutrido de originalidad, es nuevo, primer soplo de aire fresco del marxismo después de mucho tiempo; de forma que resulta inconcebible y doloroso que Lukács se haya distanciado de él y que, más tarde, haya renegado de su propia obra» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 71). «La incomprensible actitud de Lukács ante el expresionismo fue motivo tanto de nuestra separación como del sensible enfriamiento de nuestras relaciones. Mientras que yo, en Munich, me entusiasmaba con el expresionismo, Lukács veía en esta tendencia artística solamente "decadencia", negando cualquier valor al movimiento» *(Un marxista no tiene derecho...,* cit., p. 126); «Intentando que se apercibiera de su error, se lo reproché a menudo. Pero György no quería saber nada. Frente al arte moderno era absolutamente ciego...» *(Ib.,* p. 128).

Aun más crítico y decididamente demoledor es el juicio de Bloch sobre la Escuela de Frankfurt. Al preguntarle si sus relaciones con Adorno y Horkheimer eran «buenas», él ha respondido: «No, no puede decirse que lo sean. Yo llamo al "Institut für Sozialforschung" [Instituto para la investigación social] de Frankfurt, "Institut für Sozialfälschung" [Instituto para la falsificación social], y no he compartido nunca el pesimismo de la Escuela de Frankfurt. Los autores de la escuela de Frankfurt no son ni marxistas ni revolucionarios. Son los fundadores de una teoría social muy pesimista. Al principio yo tenía amistad con Adorno, a pesar de que no nos podíamos entender nunca sobre el concepto de utopía. Horkheimer al final se volvió reaccionario» *(Ib.,* p. 134). En lo referente a Marcuse, Bloch habla de él como de «un pensador de gran importancia» *(Ib.,* p. 135), que sin embargo ha oscilado siempre entre «un romanticismo revolucionario y un abismal pesimismo» *(Ib.),* resultando al final excesivamente abstracto e idealista: «ambos hablamos de utopía,

pero nuestras respectivas posiciones son diferentes. La mía es una utopía concreta; la de Marcuse no lo es... no hablamos de la *misma* utopía (*L' utopia come categoria...*, cit., p. 142; las cursivas son nuestras).

885. BLOCH: LA POLÉMICA CONTRA HEGEL Y EL «HECHIZO DE LA ANAMNESIS».

La filosofía de Bloch se ha desarrollado en constate comparación-choque con Hegel y con la dialéctica. Comparación que ha influido en su propia forma de relacionarse con el marxismo y de entender el proceso cósmico-histórico. El documento más importante del nexo Bloch-Hegel lo constituye *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel.* Editado inicialmente en Ciudad de México en traducción española (1948) y más tarde en el alemán original (1949), el escrito «no pretende ser un libro sobre Hegel, sino más bien un libro dirigido a él, y que, con él y a través de él, va más allá» (*Soggetto-Oggetto. Comento a Hegel,* cit., p. 3).

Bloch demuestra tener un alto concepto de Hegel. En el *Prefacio* del año 51 declara que «quien quiera seguir la verdad debe adentrarse en esta filosofía», y en un pasaje de la obra habla de él como de «un gran Maestro sin el cual no hay filosofía» (*Ib.,* p. 512). Ciertamente, admite Bloch en la *Postdata* del 62, hoy en día, después de la experiencia del «plomo totalitario», existe una gran desconfianza hacia «toda imagen cerrada del mundo, que se considera perfecta y hace violencia al hombre» (*Ib.,* p. 8). A pesar de esto, Bloch está persuadido de que el «método de Hegel, a diferencia del encanto de lo definitivo, rompe con el falso llevar a término y lo hace estallar» (*Ib.).* Esto no significa que él intente apoyarse sobre el gastado esquema (engelsiano) de la contraposición, en Hegel, entre método y sistema. Más bien, como puntualiza Remo Bodei, «Bloch ha tenido el valor de poner fin a una vieja diatriba sobre la distinción entre método y sistema en Hegel: el método, la dialéctica, para conservarlo (en cuanto "álgebra de la revolución"); el sistema, la construcción externa, para eliminarlo (en cuanto a camisa de fuerza reaccionaria). Él ha demostrado que la línea de demarcación entre un Hegel "progresista" y un Hegel "conservador" pasa tanto por el interior del método como del sistema. Al igual que la dialéctica no es en sí revolucionaria, tampoco el sistema es de por sí retógrado» (*Ib., Introducción* a la ed. ital., p. xvii).

Mientras que en *Espíritu de la utopía* Hegel era presentado unilateralmente (y kierkegaardianamente) como un pensador sistemático-racionalista, y por ello rechazable como tal, en *Sujeto-Objeto,* Bloch distingue dos almas de su dialéctica y de su filosofía: una dinámica y abierta, otra estática y cerrada. En efecto, si por un lado Hegel es presentado

como un «filósofo del proceso» y como «genio de la dialéctica» que afirma la realidad primigenia del devenir, por otro lado es visto como un «pensador del círculo» que supedita el devenir a un programa ya determinado «en la mente de Dios», o sea, en aquella Idea premuridana (o *Logos ante mundum)* que forma el objeto específico de la *Lógica.* En otros términos, la ambigüedad de Hegel consistiría en el «exorcizar» la fuerza rompedora del devenir, o sea, en la tentativa de reducir el proceso histórico-concreto a la realización, en forma de «farsa», de una copia ya dada en origen. El devenir de Hegel, escribe Bloch con su prosa figurada, no es «más que el desarrollo pedagógico de un elegante teorema realizado sobre la pizarra del sujeto aprendiz» *(Ib.,* p. 504), «puesto que, en el fondo, nada nuevo sucede... bajo el sol inmóvil del espíritu del mundo que se repite eternamente en la palabra originaria y en la *arché.* La dialéctica se rebela, grita como ninguna otra cosa ante el mundo, y sin embargo su círculo de círculos transmite cualquier incremento de las figuras del mundo en los ya vistos arsenales del antiguo, primordial *En-sí,* que puede ser, es verdad, la cosa más pobre en determinaciones, pero que es la que más decide, la que decide con antelación sobre el contenido» *(Ib.).* En consecuencia, el aspecto *negativo* de la dialéctica hegeliana se identifica con aquello que Bloch, con referencia a la doctrina platónica de la reminiscencia (según la cual, conocer es recordar la visión pre-mundana de las ideas), llama modelo *anamnéstico.*

Bloch clasifica como anamnestica toda filosofía que, contemplando el ser sólo como ser-realizado *(Wesen = Ge-wesenheit),* o sea, como un rígido pasado en un eterno presente o en un eterno retorno de lo igual: 1) ponga en la base del mundo una *arché ya* dada y preconstituída, respecto a la cual la vida y la historia aparecen como simples manifestaciones derivadas; 2) conciba el saber de una manera substancialmente arqueológica, o sea, en términos de recuperación de lo originario. Según Bloch, la vocación anamnestica no caracteriza sólo la filosofía platónica, sino buena parte de la metafísica occidental. Pero éste es, a fin de cuentas, el *hechizo* de la anamnesis *en lo Universal mismo:* ya que, en Hegel, es más, de Tales hasta Hegel, la *esencia* ha sido efectivamente pensada *como ser-ya realizado» (Ib.,* p. 509); «la anamnesis es el hechizo que, desde Tales hasta Hegel, ha desviado toda la filosofía, en la suposición de que todo nuestro saber es rememoración» *(Cambiar el mundo...,* cit., p. 101).

Sobre la base de estos supuestos, Bloch puede fácilmente demostrar Que el mundo ontológico y gnoseológico de la anamnesis —y la correspondiente tendencia a concebir el fin como recuperación del principio— hallan en Hegel y en la *Aufhebung* una encarnación paradigmática: «Hegel tenía una dialéctica, pero ésta, pasando por la tesis, la antítesis y la síntesis, vuelve de nuevo a la tesis; desembocando, pues, después de la

negación, en un camino circular. Después de la antítesis, vuelve de nuevo a la síntesis, vuelve atrás para recogerla en un escalón superior, desde donde vuelve a comenzar del mismo modo: nueva antítesis, nueva vuelta a la tesis, y así indefinidamente. El entero movimiento es, para Hegel, un círculo de círculos. No hay futuro, no hay nada que no exista ya de siempre, que no sea rememorado y concretizado. *Nihil novum sub luna...» (Ib.,* p. 101). Destruyendo la novedad, el "encantamiento" de la anamnesis destruye, al mismo tiempo, la posibilidad. Tanto es así que en Hegel «la posibilidad tiene un triste papel. La posibilidad no existe en absoluto; y cuando es posible, entonces se hace también efectual; de otro modo, está claro que no es posible...» *(Ib.,* ps. 101-02).

Ai *idealismo* anamnéstico de Hegel, Bloch contrapone un *materialismo* crítico que se apoya, no sólo en Marx, sino en las mismas exigencias avanzadas por Kierkegaard y el existencialismo (y también en el último Schelling y en Feuerbach). De Marx, Bloch hereda el imperativo de hacer andar a la dialéctica «sobre los pies» y el consejo de buscar en el futuro de la práctica revolucionaria aquella conciliación entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza (§881) que Hegel se había imaginado encontrar en el presente de la teoría y de la especulación. De Kierkegaard, deriva la polémica anti-sistemática y anti-necesitarística, o sea, el rechazo de reducir el hombre y el mundo a momentos de un proceso racional ya dado, destinado a realizarse inevitablemente e independientemente de la iniciativa humana, en el curso de los sucesos históricos (cfr., sobre estos temas G. VATTIMO, *Ernst Bloch interprete di Hegel,* en AA. Vv. *Incidenza di Hegel,* Nápoles, 1970).

En consecuencia, el giro «materialistico» de Hegel no coincide, para Bloch, con una simple substitución del Espíritu por la Materia (como sucede en las deformaciones positivistas del marxismo), sino con un modo de entender el devenir histórico que resulta capaz de preservar, junto a la «materialidad» de base del proceso histórico (§881), su constitutiva «apertura» a lo nuevo y a lo posible, según el ideal de una dialéctica de síntesis *abierta,* alternativa a la de síntesis *cerrada* de Hegel. La delineación filosófica de un materialismo capaz de contener en su interior el futuro y la esperanza: éste es el objetivo de fondo que se ha propuesto Bloch en la fase de mayor madurez de su especulación.

886. BLOCH: EL ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA ANTICIPANTE Y LA HERMENÉUTICA ENCICLOPÉDICA DE LOS DESEOS HUMANOS.

La filosofía de la esperanza de Bloch, que encuentra en *Das Prinzip Hoffnung* su documento central, no ha sufrido desvíos o mutaciones substanciales, sino únicamente una serie de variaciones sinfónicas de un mis-

mo tema de fondo, permaneciendo, en substancia, igual del principio al fin: «Creo que es exacto decir», sostiene Bloch, «que siempre me he mantenido fiel a mí mismo. En esto reside la mayor diferencia entre mi y mi amigo Lukács» *(Utopia come categoria...,* cit., p. 140). Esto no excluye la existencia de un muy preciso *iter* de pensamiento, a través del cual Bloch ha ido definiendo y articulando progresivamente su punto de vista sobre el mundo.

Después de la tesis doctoral de 1908 *(Consideraciones críticas sobre Rickert y el problema de la teoría moderna del conocimiento)* y de algunos artículos sobre temas políticos, Bloch entregó a la imprenta *Espíritu de la utopía,* que J. Moltmann ha definido como una original «mezcla, hoy en día aún de difícil lectura, de mística cristiana, hasidismo judaico-oriental y cabala gnóstica, presentada en el estilo expresionista propio de la época» *(In dialogo con Ernst Bloch,* trad, ital., Brescia, 1979, p. 15). Compuesto entre los años 1914 y 1917, y aparecido en tres distintas redacciones (en 1918, en 1923, y en 1964), *Espíritu de la utopía,* como observa su autor en el epílogo de la edición de 1964, contiene también, aunque sea en la forma de un "romanticismo revolucionario" o de una "gnosis revolucionaria", una «posición anticipadora» respecto a sucesivas producciones, comenzando por el motivo programático de la «utopía». A diferencia de posteriores escritos, que insisten sobre la dialéctica sujeto-objeto y sobre la correlación entre la actividad del hombre y las potencialidades de la materia (§887), en *Espíritu de la utopía* resalta, sobre todo en la edición de 1918, el motivo de la subjetividad y de la *Selbstbegegnung* (encuentro con sí mismo), o sea, del yo que, antes obscuro a sí mismo, busca a continuación reapropiarse de sí mismo. En el ámbito de tal contexto, Bloch desarrolla una abigarrada meditación en torno al arte (en particular la literatura y la música) y en torno a la filosofía alemana (en particular sobre Kant), hasta divisar, en la sección «Karl Marx, la muerte y el apocalipsis» el ideal de un «Reino» en el cual el hombre se realiza verdaderamente a sí mismo.

En 1921, Bloch entrega a la imprenta *Thomas Münzer, teólogo de la revolución,* en el cual —a diferencia de la historiografía marxista precedente, centrada en la distinción entre intereses materiales y «cobertura» religiosa— sostiene que el histórico «rebelde en Cristo» fue revolucionario y comunista precisamente *en cuanto* místico y teólogo. En 1923 aparece *Durch die Wüste (A través del desierto),* una colección de ensayos en los cuales el juicio sobre la negatividad del presente se radicaliza ulteriormente. En los años treinta, después de *Spuren* («Huellas»), que es una antología de breves observaciones sobre aspectos aparentemente marginales de la vida y de la cultura, Bloch publica *Erbschaft dieser Zeit* («Herencia de este tiempo»). En esta obra —que delinea una sociología de los estratos sociales del período, dirigida a suministrar instrumentos

a la izquierda para poderse oponer a la ascendente marea del nazismo— el acercamiento de Bloch al marxismo, ya perceptible en el paso de la primera a la segunda edición de *Espíritu de la utopía,* es un hecho cumplido. En particular, es «el reconocimiento de que la clase obrera podía, al igual que en la revolución rusa, dar inicio a un proceso no de simple corrección de los mecanismos económicos, sino de transformación *in capite et membris* del entero cuerpo social, lo que empujó a Bloch hacia el lado del movimiento de inspiración comunista y, por lo tanto, al marxismo» (V. MARZOCCHI, *Introduzione a Marxismo e utopia,* cit., p. 12).

La conjugación entre marxismo y pensamiento utópico constituye también el hilo conductor teórico de *Das Prinzip Hoffnung* («El principio esperanza»), una obra escrita en los años 1938-47 y publicada entre 1953 y 1959. La edición definitiva se dividió en cinco secciones: «Pequeños sueños diurnos» (Resumen); «La conciencia anticipante» (Fundación); «Aspiraciones e ideales en el espejo» (Transición); «Rasgos de un mundo mejor» (Construcción) e «Ideales del instante realizado» (Identidad). A diferencia del psicoanálisis, que propiamente sólo se interesa en los sueños «nocturnos», Bloch dedica una particular atención a los sueños «diurnos». Él considera que, en efecto, los hombres sueñan la realidad de sus propios deseos «día y noche» y que por lo tanto no se debe descuidar la experiencia cotidiana de los sueños «a ojos abiertos», los cuales se diferencian de los nocturnos no sólo por la falta de censura y de disfraz simbólico, sino también (o principalmente) por el hecho de ser progresivos y anticipatorios, o sea, dirigidos hacia el futuro en vez de hacia el pasado alejado *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 96 y sg.). Los sueños diurnos, que representan la célula germinal del pensamiento utópico, prorrumpen sobre todo en aquellas situaciones de la vida en las que "amanece" o "fermenta" mayormente la espera de lo *nuevo:* por ejemplo en la época de la juventud, en los períodos sociales revolucionarios (que representan la «edad juvenil de la historia») y en la creatividad artística y cultural *(Ib.,* ps. 132-44).

El hecho de que el hombre sueñe con los ojos abiertos es, ya de por sí, revelador de un destino de imperfección. Por lo demás un análisis en profundidad del hombre y de sus modos de ser —del «empuje» y del «choque» hasta la «autoconservación» y la «autoextensión»— nos confirma que el individuo está constitutivamente *falto* de alguna cosa *(Ib.,* p. 49 y sg.), o sea, que se aloja en un estado de «obscuridad» y de no-posesión de la propia identidad *(sich-nicht-Haben):* «Yo soy. Pero no me poseo... nunca sabemos lo que somos, demasiadas cosas están llenas de "algo" que falta» *(Experimentum mundi* en *Gesamtausgabe,* 1975, v. XV, p. 11; trad, ital., cit., p. 41). En otros términos, el hombre se halla en una condición de obscuridad y de «hambre» ontológica, que le empuja, más allá de la negatividad del presente, hacia la positividad del futuro. Esta

situación global de "tensión" encuentra en la esperanza —«la más humana de todas las emociones» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 38 y sg.)— su cifra más significativa, o sea, la que mejor revela el hombre a sí mismo, el cual, desde el punto de vista de Bloch, no tanto *tiene* esperanza, cuanto es esperanza, esto es, el congènito esfuerzo por proceder más allá del «obscuro» inicial (= la obscuridad indigente del instante vivido) hacia la «luz» final (= el alcanzar la propia identidad y auto-transparencia).

Asumido en la parte de la «fundación» *(Grundlegung)* antropológica, que el hombre es esperanza y, por lo tanto, utopía en el sentido positivo del término (§878), Bloch pasa a articular aquella vasta «enciclopedia de los deseos humanos» que constituye la mayor parte de su obra capital que, al parecer, inicialmente debía titularse: «sueños de una vida mejor». En la tercera sección Bloch estudia «las imágenes del deseo al espejo», o sea, el mundo de esperanzas que se oculta en la moda y en las diversiones más conocidas (por ejemplo: en los cuentos, novelas por entregas, teatro cómico, ferias, circos, cine, antigüedades, viajes, danza, novelas de terror, etc.). En vez de considerar tales fenómenos de un modo unilateralmente crítico y negativo (v. el modelo de Frankfurt), nuestro autor se esfuerza en demostrar lo que, en ellos, conduce positivamente a la superación del actual orden histórico. En la cuarta parte examina los esbozos de un mundo mejor contenidos en las utopías sociales, médicas, científicas, técnicas, geográficas, arquitectónicas, pictóricas, etc., deteniéndose en figuras y aspectos tales como Platón y Huxley, la búsqueda de la larga vida y la energía vital, la alquimia y las geometrías no-euclídeas, el Edén y el Dorado, y así sucesivamente. En la quinta parte examina las cifras del instante perfectamente ejecutado, deteniéndose sobre personajes tales como Don Quijote, Don Juan, Fausto, y sobre actividades como la música, la religión (§888); celebrando al final de la obra la marxiana patria de la identidad (§887).

En conlusión, en aquel «vivaz y pintoresco libro, ilustrado por toda clase de sueños y mitos» que es *El principio esperanza* (L. MITTNER. *Storia della letteratura tedesca dal realismo alla esperimentazione,* Turín, 1971, p. 1336), Bloch quiere demostrar que el mundo posee desde hace tiempo aquel «sueño de una cosa» (= la sociedad desalienada) de la que habla Marx en un fragmento frecuentemente citado por Bloch para valorizar su filosofía del no-aún: «Se verá entonces que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de alguna cosa, de la cual sólo debe tener conciencia para poseerla realmente» *(Brief an Ruge,* septiembre 1943; *Werke,* 1, p. 346; cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 177). Obviamente según Bloch, también forma parte de este «sueño del mundo», lo que él, en *Naturrecht und menschliche Würde* (Derecho natural y dignidad humana) ha visto ejemplarizado y defendido sobre todo en las doctrinas del derecho natural, o sea, la llamada «ortopedia del caminar er-

guido», el ideal de un hombre que «no se arrastra como un reptil», sino que camina con la cabeza bien alta, reivindicando su propia identidad y autonomía.

887. BLOCH: UTOPÍA Y MATERIA

El discurso desarrollado por Bloch en *Das Prinzip Hoffnung* no se limita a una simple fenomenología de la conciencia anticipante, sino que, en cuanto utopía concreta, se propone también considerar el correlato ontológico de las esperanzas humanas: «Bloch», observa Habermas, «traspasa el límite de la indagación histórico-sociológica de las posibilidades objetivas dialécticamente emanadas del proceso social y más bien se refiere de un modo inmediato a su substrato universal presente en su misma procesualidad mundana: a la materia» *(Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus,* 1960, en AA. Vv., Über Ernst Bloch, Frankfurt dM., 1967, ps. 61-81; trad. ital. en AA. Vv., *La teoria critica della religione,* Roma, 1986, p. 194). En otros términos, desde el punto de vista de Bloch no es posible una *antropología* marxista fundamentada sin una paralela *cosmología* marxista *(Tübinger Einleitung in die Philosophie,* Frankfurt dM., 1963, v. I, p. 199, cfr. G.CUNICO,*Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch,* Florencia, 1976, p. 109 y sg.).

Este planteamiento ha sorprendido a algunos marxistas que han hablado de «ceder» ante la metafísica. En realidad, el discurso de Bloch resulta perfectamente consecuente y en línea con la trama de sus ideas. En efecto, si el hombre no es un alma incorpórea que aletea *fuera* del mundo, sino un elemento *del* mundo, parece evidente, según Bloch, que su modo de ser debería conectar, de algún modo, con el modo de ser del Todo del cual hace parte. Ahora bien, si el universo fuera un organismo inmutable y perfecto, una especie de estructura ideal ya realizada y ampliada, la esperanza humana estaría «fuera de lugar» y por lo tanto, sería imposible. En cambio, si la esperanza (el no-aún-consciente) existe, es porque tiene como correlato *objetivo* una realidad incumplida o en movimiento (el no-aún-sucedido). En otros términos, el universo que corresponde al hombre-esperanza es un universo procesual y en potencia: «La realidad es proceso» *(«Das Wirkliche ist Prozeb»)* en *Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 225). Y puesto que decir proceso y potencia es decir *materia,* la filosofía de la esperanza, en cuanto ontología del no-ser-aún *(Noch-Nicht-Sein)* no podrá ser un idealismo anamnéstico (§885), sino un materialismo profundo e integral capaz de conjugar utopía y materia: «En la cumplida radicalidad del materialis-

mo histórico-dialéctico se conjugan los extremos hasta hoy mantenidos alejados: futuro y naturaleza, anticipación y materia» *(Ib.,* p. 237).

Obviamente, la materia de la que habla Bloch no es «la materia muerta de un tronco pétreo o la de una mecánica carente de vida, extendiéndose sin fin según leyes eternamente iguales e idénticas en su repetición», esto es, la materia del materialismo mecanicista tradicional *(Sueños diurnos, sueños a ojos abiertos y la música como "utopia por excelencia",* 1976, entrevista concedida a la telivisión canadiense; trad, ital., en *Marxismo e utopia,* cit., p. 157). Como es conocido, ya Marx, al hablar de materia y de materialismo había querido aludir al hecho de que en la base de la historia se halla el esfuerzo del hombre por asegurarse la satisfacción de sus *necesidades* a través del trabajo y las relaciones de producción. Además, en un pasaje de *La Sagrada Familia,* recordado por Bloch, Marx, tratando sobre del materialismo renacentista, había escrito: «Entre las propiedades constitutivas de la materia, la primera y más fundamental es el movimiento; pero no sólo como movimiento mecánico o matemático, sino como impulso espiritual vital, como fuerza expansiva o, utilizando la expresión de Böhme, como tormento de la materia» (trad, ital., Roma, 1967, p. 169).

Ahora, según Bloch, el único concepto de materia que es capaz de considerar las indicaciones de Marx y, al mismo tiempo, comportarse como una sólida base teórica del no-aún, es el elaborado por Aristóteles. La alusión a una antigua doctrina, puntualiza Bloch, no debe extrañar para nada, por cuanto de la misma forma que de los materialistas se puede «aprender, mucho mejor que de los idealistas, qué cosa es el espíritu», también «se puede aprender, sobre todo *(vor allem)* de Aristóteles, que cosa es la materia» *(Das Materialismusproblem...,* cit., p. 130; cfr. G. CUNICO, ob. cit., p. 91 y sg.). Aristotélicamente entendida, la materia es la permanente aspiración a la forma. En consecuencia, sostener que lo real es materia equivale a decir que el universo es, aristotélicamente, apertura a lo otro, o sea, «necesidad» de formas y «hambre» de perfección. Sin embargo, mientras que Aristóteles considera la materia como algo puramente pasivo, hasta el punto de que para explicar el devenir recurre a aquella perfección ya totalmente realizada que es el Primer motor inmóvil (Dios), Bloch se inclina por una «activación de la materia». Remitiéndose al llamado «aristotelismo de izquierdas» (Estratón de Lampsaco, Alessandro di Lamosaco, Avicenna, Averroé, David de Dinant, Giordano Bruno, etc.) que, en antítesis al «de derechas» (culminado en Tomás) realiza el paso del teísmo al panteísmo, Bloch afirma que es la materia misma quien produce sus formas y sirve de motor del proceso. En otros términos, la materia representa el regazo fecundo del cual nacieron todas las cosas, y tiende a identificarse, en cuanto *Materia-mater,* con una especie de divinidad que da a luz y se crea a sí misma

a través de la historia y de los sucesos del mundo (según un modelo de tipo schellingiano).

En cuanto potencialidad, la materia se identifica con la categoría de la posibilidad real. Bloch habla, en efecto, de una ecuación posibilidad real = materia *(Das Prinzip Hoffnung,* p. 272). Esta categoria, que él define como «la más joven en absoluto» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 101) ha sido, según Bloch, «sorprendentemente poco estudiada», sobre todo en un plano «ontológico» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 278) y todavía representa una especie de tierra virgen *(Ib.,* p. 280). Es cierto que, a través de los siglos, han existido grandes y profundos «pensadores de lo posible» (Aristóteles, Cusano, Bruno, Leibniz), pero, también para ellos, el mundo ha quedado substancialmente como un *universum* ya cumplido, falto de verdaderas aperturas hacia lo nuevo *(Ib.,* ps. 280-81). Y también en la filosofía moderna, como queda demostrado por ejemplo en el caso de Hegel (§885), lo posible no ha tenido mayor fortuna.

Bloch considera que la posibilidad objetivo-real *(das objektiv-real-Mògliche),* que él diferencia de la formal *(das formal-Mögliche),* de la lógica u objetivo-cosal *(das sachlich-objektiv-Mögliche)* y de la objetivo-estructural *(das sachhaft-objektgemäb-Mögliche),* puede ser pensada eficazmente mediante la fundamental distinción, implícitamente presente en Aristóteles, entre ser-en-posibilidad *(duna/mei su) y* ser-a-medida-de-lo-posible *(kata\ to\ deato/n).* Bajo el primer aspecto, la posibilidad es la expresión modal de la procesualidad abierta de la materia y de sus posibilidades latentes. Bajo el segundo aspecto, lo posible es alguna cosa ya estructurada en determinadas formas efectúales que constituyen la base pero también el límite de futuros desarrollos (cfr. V. MARZOCCHI, *Introducción a Marxismo y utopía,* cit., p. 16). En otros términos, el *(kata\ to\ deato/n)* es «el lugar de las concretas *condiciones parciales* de la realización, el límite y el cuadro histórico, la medida contingente y cambiante de cuanto es "cada vez" posible» (G. CUNICO, *Nota introduttiva a Experimentum mundi,* cit., p. 17). A su vez, «Las condiciones concretas de la realización son aportadas por dos órdenes de factores: el "subjetivo", que constituye la posibilidad activa *(potencia),* o sea, la mayor o menor capacidad de transformar el dato; y el "objetivo", o sea, la posibilidad pasiva *(potencialidad),* la mayor o menor transformabilidad del dato» *(Ib.).*

Establecido que el hombre es «esperanza» y el universo «materia en fermento», nos podemos preguntar *si* existe en verdad y *cuál* es, en concreto, la dirección hacia la cual el hombre y el universo se están moviendo. Sobre el hecho de que la corriente del ser está dirigiéndose hacia una meta, o sea, hacia una conclusión, Bloch no alberga duda alguna. Él rechaza abiertamente la idea (kantiana) de un progreso ilimitado, y demuestra compartir la crítica (hegeliana) hacia el «indeseable-infinito». En otras

palabras, para Bloch cada odisea presupone, en un último análisis, su propia Itaca: «una vez en camino es preciso completar el viaje» *(Sujeto-Objeto,* cit., p. 522). «Nada contrasta tanto con la conciencia utópica como la utopía de un viaje ilimitado *(mit unbegrenzter Reise);* la infinitud de la aspiración *(Unendlichket des Strebens)* es vértigo, infierno *(Hölle)...* El contenido esencial *(Der wesentliche Inhalt)* de la esperanza no es la esperanza, sino... un estar sin distancia, un presente» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 366). Análogamente Bloch no tiene dudas sobre el hecho de que la mitad última del mundo sea la ya mencionada identidad sujeto-objeto, o sea, en términos más concretamente marxianos, la esencial unidad entre hombre y naturaleza en el interior de una sociedad no alienada y no alienante: «El *éschaton* de Bloch... indica el hombre convertido en "esencialmente uno" consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza», o sea, una situación en la cual «se han resuelto las contradicciones: a) entre el yo y el sí del hombre, b) entre el individuo y la sociedad, c) entre la humanidad y la naturaleza» (J. MOLTMANN, *Teologia della speranza,* Brescia, 1970, p. 359).

Bloch expresa este ideal utópico-escatológico a través de una serie de figuras arquetípicas tales como «patria», «casa», «hogar», etc. Tanto es así que la última palabra de la obra maestra de Bloch es precisamente la de «patria» *(Heimat):* «En todas partes el hombre vive todavía en la prehistoria *(Vorgeschichte),* e incluso se encuentra aún antes de la creación del mundo, de un mundo justo. *La efectiva génesis no está al principio, sino al final (Die wirkliche Génesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende)* y empieza a iniciarse sólo cuando la sociedad y la existencia se vuelven radicales, esto es, se remiten a la raíz. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja y que crea, que transforma y supera las condiciones establecidas. Cuando el hombre se haya aferrado y haya fundado aquello que es suyo, sin alienación ni extrañación, en una democracia real *(in realer Demokratie),* entonces nacerá en el mundo algo que refulge en la infancia de todos y en la cual ninguno ha estado todavía: la patria» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1628).

Evidentemente, dados los presupuestos teóricos del discurso blochiano y formulada la convicción de que «el hombre es algo que, ante todo, aún debe ser hallado» *(Spuren,* Frankfurt dM., p. 32), no se puede pretender, de su filosofía, una mayor determinación de contenidos: «nosotros no podemos entender a fondo el contenido de la utopía, mostrarlo y "demostrarlo" con el rigor pretendido de la "ciencia", porque de hecho nos hallamos todavía demasiado lejos de su realización. Sólo el hombre nuevo podrá entender de verdad quien es el hombre nuevo» (G. VATTIMO, *Arte e utopia,* Turín, 1972, p. 38).

Aun no siendo un fluir sin sentido ni meta, sino, como se ha visto, un proceso intrínsicamente estructurado y orientado (= la materia que

tiende a la forma), el universo, para Bloch, no se identifica, tal como sucede en las «filosofías del círculo» (§885), con la realización *necesaria* de un proyecto ya *dado.* En efecto, si la modalidad fundamental de aquello que existe es la posibilidad real, y si el ser resulta constitucionalmente *unterwegs* (en camino), el devenir de aquel "alambique" que es el mundo no tendrá el carácter de un destino ineluctable o de una posibilidad garantizada, sino más bien el de un experimento en curso, en la encrucijada entre el «Todo» y la «Nada», entre el éxito y el fracaso: «La posibilidad no se ha agotado aún. La posibilidad es una singular categoría en el gigantesco laboratorio que es el mundo, laboratorio de una posible salvación, atormentadísimo *laboratorium possibile salutis» (Mutare il mondo...,* cit., p. 119); «el aniquilamiento y la destrucción son el constante riesgo *(die stàndige Gefahr)* de todo experimento procesual, el féretro *(Sarg)* que acompaña a toda esperanza» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 363). Este sentido de la peligrosidad estructural del ser es tan fuerte en Bloch, que en la lección inaugural de Tubinga, a la pregunta *¿Kann Hoffnung enttäusch werden?* («¿Puede la esperanza quedar desilusionada?»), él podía responder sin términos medios que: «la esperanza contiene *eo ipso* la precariedad y la posibilidad de ser frustrada; no es una certeza confiada» (en *Verfremdungen,* I, 1962, p. 211 y sg.; cfr. *Literarische Aufsätze,* en *Gesamtausgabe,* v. IX, ps. 385-92).

El carácter constitutivamente «abierto» de la dialéctica cósmica y su arraigo en la posibilidad (la cual hace que «la partida todavía no esté cerrada») excluyen que el hombre pueda ser reducido determinísticamente a un simple «juguete» en manos de la materia. En efecto, según Bloch, el hombre no es el pasivo espectador de un suceso que se desarrolla con independencia de él, sino el protagonista *activo* de un drama que lo implica en primera persona. Tanto es así que la totalidad dialéctica no es algo que el hombre se limita a *sufrir,* sino algo que él mismo contribuye a *hacer,* aunque sea en el interior de su arraigo *en la* materia: «Nada nace si nosotros, los hombres, situados al frente del proceso del mundo, no movilizamos el factor subjetivo que nosotros mismos somos; el factor de la acción cuya realización significa nuestra propia realización. Pero si lo hacemos intervenir, puede resultar el contrario de la nada, la otra alternativa, el todo» *(Sogni diurni, sogni ad occhi aperti...,* cit., p. 158). En otros términos, como observa Vattimo, «esta totalidad (o sea, en definitiva, el "sentido" de la historia) no es algo que el hombre deba leer en la realidad entendida como aquello que se contrapone a él, como el objeto al sujeto. La totalidad se hace y se interpreta a la vez e inseparablemente en los procesos de acción entre hombre y naturaleza, hombre y mundo, etc. El sentido de la historia no existe ni se realiza sin nosotros, y por otra parte, tampoco es una pura invención de uno o más hombres: es un proceso subjetivo-objetivo en el cual también entra, como

elemento modificante, prácticamente el esfuerzo que el hombre realiza para reconocer este mismo sentido (ob. cit., p. 27).

En consecuencia, en vez de reducir el hombre a una «pieza» del juego cósmico, Bloch hace de él, y de su libre y creativa proyectualidad, el punto de Arquímides del mundo, confiándole «nada más y nada menos que la responsabilidad del ulterior destino del proceso cósmico» (A. JÜGER, *Reich ohne Gott,* Zurich, 1969, P. 160). En efecto, según el marxismo «schellingiano» de Bloch, la naturaleza, que también se halla en un estado de alienación, puede «retornar» a sí misma sólo gracias a la obra de nuestra especie: «La historia de la naturaleza "mira" a la historia de la humanidad, y está obligada a "recurrir" a la misma humanidad... Lo que hay de auténtico *(Das Eigentliche)* en el mundo falta aún. "En el miedo de verse frustrado, en la esperanza del éxito", espera su propia realización a través del trabajo de los hombres reunidos en sociedad... Es la doctrina de las potencias de Schelling, interpretada en términos marxistas...» (J. HABERMAS, cit., p. 194); «"resurrección de la naturaleza" significa acelerar la salida del sol, predisponer el camino para el proceso del mundo, *posibilidad y* la otra categoría de la *potentia* del hombre, o sea, la posibilidad de transformar el mundo en el sentido marxiano y en un sentido que va más allá de Marx, o sea, de extraer del mundo la cara del hombre que en él duerme y donde tiene una tan difícil existencia» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 120).

Esta valoración de la obra humana no impide que la obra de Bloch, considerada globalmente, resulte ambiguamente dividida entre una fundamentación metafísica-cosmológica y una fundamentación antropológico-social de la praxis utópica. Presenta, además, numerosas dificultades y aporías, empezando por la misma noción de «fin» de la historia. Dificultad que el carácter obstruso y huidizo de los textos acentúa ulteriormente y que la literatura especializada en el tema ha manifestado abundantemente, (cfr. los trabajos de J. Habermas, B. Schmitd, Th. W. Adorno, G. Cunico, L. Boella, etc.).

En 1957 Bloch publica *Differenzierungen im BegriffFortschritt* («Diferenciaciones en el concepto de progreso»), en el que —rechazando la idea de un progreso uniforme y rectilíneo— postula la presencia de ritmos temporales diversos, los cuales, en vez de constituir «la fila india del primero y del después» (trad, ital., en *Dialettica e esperanza,* Florencia, 1967, p. 33), se cruzan y coexisten entre sí, estructurando la realidad ya no como un *universum* homogéneo, sino como un *multiversum* heterogéneo, donde rige la ley de la *Ungleichzeitigkeit* (acontemporaneidad, asincronía) entre pueblo, clases y esferas culturales diversas. Esto no excluye que en el interior de este *multiversum* (o dialéctica «de varios estratos») sea posible reencontrar un *cantus firmus,* constituido por el proyecto revolucionario de una clase en ascenso, que tiene como misión

histórica la de "decidir" el presente a la luz de la herencia del pasado y de la espera utópica del futuro (cfr. sobre estas cuestiones, B. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch,* Nápoles, 1979.

Por lo que respecta al tema de la materia, el último *magnum opus* de Bloch es *Experimentum mundi,* una obra de 1975 en la cual, recogiendo de forma orgánica la trama de su ontología, desemboca en una doctrina sistemática de las categorías (o sea, de los modos de ser más universales de la materia) basada en la idea del mundo como autoexperimento problemático de salvación.

888. BLOCH: ATEÍSMO Y «RELIGIÓN EN HERENCIA»

Otro aspecto característico del pensamiento de Bloch que ha tenido una cierta resonancia dentro de la cultura contemporánea es el de su esfuerzo por recuperar algunos aspectos religiosos dentro en un contexto radicalmente ateo y materialista.

El ateísmo de Bloch tiene sus raíces en su intuición y sus convicciones juveniles. El propio filósofo recuerda haber compuesto, con sólo trece años, un escrito titulado *Das Weltall im Lichte des Atheismus* («El cosmos a la luz del ateísmo») que empezaba así: «La materia es la madre de toda existencia. Ella sola es la creadora de todo, y ningún ser sobrenatural ha intervenido en ella» (cfr. *Mutare il mondo...,* cit., p. 49). Incluso posteriormente él no ha hecho más que confirmar y repetir hasta el final su elección atea: «El ateísmo es el presupuesto de la utopía concreta, al igual que la concreta utopía es la irrenunciable aplicación del ateísmo» *(Ateismo nel cristianismo,* Milán, 1971, p. 299). Esta elección está estrechamente ligada a su filosofía del no-aún y deriva, en última instancia, del rechazo a admitir que la base de nuestro universo imperfecto pueda ser una Perfección ya del todo realizada y cumplida (o sea, un Dios creador y regidor de todas las cosas). En efecto, ya en *Espíritu de la utopía,* Bloch, rechazando la idea de Dios como autor y garante del actual orden (negativo) del mundo, había escrito, presa de un singular "amor a Dios", que «también el ser-abandonados *(die Verlassenheit)* es una manera, una manera terrible, de ser abrazados por Dios; él no es, Dios, solamente vale, también el ateísmo es una enorme devoción *(ungeheure Frömmigkeit),* un ferviente amor a Dios *(heibest* Gottesliebe), si puede significar: descargar, mantener puro a Dios de este mundo y de su gobierno...» *(Geist der Utopie,* ed. 1918, cit., p. 341).

Todo esto significa que el deísmo de Bloch no deriva tanto, o en primer lugar, de influencias externas, cuanto del orden estructural *interno* de la filosofía de la esperanza. Es verdad que él, aun haciendo propio el ateísmo de Marx, ha ido *más allá* de Marx. La peculiaridad del ateís-

mo de Bloch resulta evidente en relación con la interpretación de la religión. Ésta, afirma Bloch en polémica con el materialismo «vulgar», no es únicamente droga y evasión. Cierto, ha sido Marx quien ha escrito la frase según la cual la religión es el «opio de los pueblos», pero él la ha escrito en un contexto en el cual se lee que «la miseria religiosa es la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón...». En otros términos, en el fragmento en cuestión, se hallan presentes *también* «el "suspiro" y la "protesta" contra el mal estado presente, y su palabra clara no habla sólo de adormecimiento» *(Ateísmo en el cristianismo,* cit., p. 96). En cualquier caso, la religión, desde el punto de vista de Bloch, no es únicamente alienación y superestructura, sino algo más profundo que se vincula estrechamente al modo de ser del hombre en el mundo. En efecto, como había ya visto Feuerbach, contiene, aunque sea bajo el disfraz de un complejo «criptograma», toda la riqueza de la realidad humana, todos sus sueños y deseos, configurándose como el calco en negativo de la humana inperfección: «el hombre ha inventado este más allá, y lo ha rellenado de imágenes y de cumplimientos del deseo, puesto que no le basta tener como realidad únicamente a la naturaleza y, sobre todo, porque su propia existencia aún no se ha realizado» *(Ib.,* p. 267).

En particular, y aquí entramos en el punto que es más importante para Bloch, la religión representa la manifestación más universal de la esperanza y del anhelo a la totalidad *(Das Prinzip Hoffnung.* cit., p. 1404). Esto no implica que donde haya religión tenga que haber esperanza, puesto que existe también una-religión «dictada por el cielo y por la autoridad». Sin embargo es realmente verdad lo inverso, o sea que *«donde hay esperanza, allí hay también religión» (Ateismo nel cristianesimo,* cit., p. 31). Es más, como demuestra la historia, «Las grandes religiones de la humanidad han sido a menudo una abusiva metamorfosis consolatoria de la voluntad de un mundo mejor, pero también han sido durante tiempo, su habitación más decorada, e incluso todo el edificio» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1390). De hecho la religión ha contribuido a mantener viva, a través de los siglos, aquella «demanda» y aquella «memoria» de la perfección, sin la cual no existe la inquietud ni la tensión revolucionaria. En consecuencia, el ateísmo, según Bloch, no puede configurarse en los términos de una simple y mecánica repulsa de la religión, sino una articulada y dialéctica negación-conservación de la misma. En síntesis, la crítica histórico-antropológica de la religión debe transformarse en *herencia de la religión* y el ateísmo en *metarreligión (Ib.,* p. 1414).

Este proyecto de tomar la religión en herencia no equivale, obviamente, a una aceptación de la noción tradicional de Dios, que Bloch considera como un «ideal utópicamente hipostatizado del hombre desconocido» *(Ib.,* p. 1515 y sg.), o sea, al estilo de Feuerbach y Marx, como una ilu-

soria proyección celeste de las esperanzas terrestres, culpables, en cuanto tales, de alejar al hombre de su trascender concreto y mundano: «Y, en fin... la paradoja más fuerte en la esfera religiosa, ya de por sí rica en paradojas: *la eliminación del mismo Dios,* a fin de que, precisamente la conciencia religiosa, con esperanza en la totalidad, tenga frente a sí un espacio abierto y ningún trono fantasma que venga de la hipóstasis» *(Ib.,* p. 1412; trad. ital. en *Religión en herencia,* a cargo de F. Cappelotti, Brescia, 1979, 1985, p. 249). Heredar la religión no significa tampoco heredar algunas de sus creencias y ritos. En efecto, para Bloch no se trata de heredar el material imaginativo de la religión, sino su *instante esencial,* o mejor *el espacio* por ella ocupado: «cuando ya no debería haber duda alguna sobre lo positivo, antropológicamente-utópico, del ateísmo, queda abierto por él este *último problema:* «¿qué se ha hecho del *espacio vacío* que la liquidación de la hipóstasis-Dios deja o no deja en herencia?» *(Ib.,* p. 1529; *Religione in eredit,* cit., p. 318).

La respuesta de Bloch a esta pregunta es clara y perentoria. Aclarado que la religión —entendida como «la más incondicionada de las utopías, la utopía de lo incondicionado» *(Ib.,* p. 1413; *Religión en herencia,* cit., p. 253)— se identifica con el espacio propio de la esperanza, se trata de recuperar, en el trascender *inmanente* y en la escatologia sin Dios que la acompaña, aquel anhelo a la perfección y al «totalmente otro» que es congènito al acto religioso. En otros términos, dado por sentado que el espacio de la religión no remite a una realidad «factual», ni tampoco a una «quimera», se trata de asumir en clave atea y utópico-concreta, o sea, en las formas concordantes con una cultura en la cual «el mirar hacia adelante ha substituido al mirar hacia lo alto» *(Ateismo nel cristianesimo,* cit., p. 324), el sueño mesiánico de «un nuevo cielo y una nueva tierra», substituyendo: 1) la creencia supersticiosa en Dios por la genuina fe en lo *humanum;* 2) el *Deus absconditus* de la mística por el *homo absconditus* de la historia por venir; 3) el cristiano reino de los cielos por el marxista reino de la tierra; 4) la imaginaria «providencia» divina por el libre y concreto comportamiento del hombre: «el reino, también en su forma secularizada y, ante todo, en su forma utópicamente total, *permanece en cuanto frente-espacio mesiánico, también sin teísmo alguno,* o incluso, permanece únicamente sin teísmo tal como nos lo ha demostrado progresivamente cada "antropologización del cielo", desde Prometeo a la fe del Mesías. Donde hay el gran señor del mundo, la libertad no tiene espacio, ni siquiera la libertad de los hijos de Dios y la figura del reino que, en su forma místicamente-democrática, se hallaba presente en la esperanza quiliástica. La utopía del cielo aniquila la hipótesis de un Dios creador y la ficción de un Dios celeste, pero no el espacio final en el que el *Ens perfectissimum* tiene abierto el abismo de su latencia todavía no frustrada. La existencia de Dios, Dios entendido en su

esencialidad es superstición; la fe es sólo la de un reino mesiánico de Dios-sin Dios» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1413; *Religión en herencia,* cit., ps. 250-54).

Según Bloch, heredar la religión equivale en la práctica a heredar la religión hebraico-cristiana. En efecto, aunque rechazando en teoría la noción hegeliana de una religión «absoluta», nuestro autor ve en el mesianismo cristiano la manifestación típica de la esperanza utópica total *(Hoffnung in Totalität):* «si es válida aquella frase de que donde hay esperanza hay religión, el cristianismo con su fuerte punto de partida y su rica historia de los heréticos, manifiesta al final una esencia de la religión que *no es un mito estático y por lo tanto apologético, sino humano-escatológico y por esta razón mesianismo explosivo.* Sólo aquí vive —libre de la ilusión, de la hipóstasis de Dios, del tabú de los señores— *el único substrato significativo que la religión hereda: esperanza explosiva en totalidad (Ib.,* p. 1404; *Religione in eredità,* cit., p. 238). Es más, Bloch llega a ver en el cristianismo la gestación misma del ateísmo. La aclaración de esta tesis se recoge, sobre todo, en las páginas de *Atheismus im Christentum,* obra en la cual Bloch, oponiéndose a los modelos exegéticos tradicionales se propone des-teocratizar la Biblia, mediante una lectura «herética» de los textos que procede desde «abajo» en vez de desde «arriba».

Leída como *Biblia pauperum* y en antítesis con las llamadas «fes del asentimiento de las diversas formas de dominio existentes en el mundo» —en particular la religión «curial» y «pontificizada» de los católicos y la «conservadora» de los luteranos— las Escrituras manifiestan una carga inagotable de esperanza rebelde: «Hay... en la Biblia un explosivo potencial revolucionario... sin igual. Los ambientes dominantes y la iglesia dominante lo han disimulado, plegado o disfrazado con adornos» *(Mutere il mondo,* cit., p. 112); «de un modo diferente a como habría podido llegar a ser *Biblia pauperum,* en el sentido más agudo, durante la guerra de los campesinos italianos, ingleses, franceses, alemanes... Con Zeus, Júpiter, Marduk, Ptah y Vitzliputzli, Thomas Münzer no habría en verdad tocado la música que se inició con la salida de Egipto y con un Jesús para nada dulce... *(Ateismo nel cristianesimo,* cit., p. 30). Volviéndose un *«detective rojo»* de la Biblia, Bloch llega a encontrar «entre las consoladoras palabras desde lo alto, el originario suspirar y murmurar desde lo bajo y, en las ideologías religiosas dominantes, los misterios de deseo de los dominados» (J. MOLTMANN, *In dialogo con Ernst Bloch,* cit., p. 51). «Estos elementos rebeldes afloran continuamente en el *Antiguo y* en el *Nuevo Testamento.* Se toma la Biblia y se controla, por ejemplo, cuántas veces se recurre a la palabra "murmurar" ! »; «También el *Libro de Job,* lleno de acusaciones, en el cual el hombre comparece en acto acusatorio con toda su miseria, sus úlceras, su sufrimiento, su enferme-

dad y sus preocupaciones, levantando incesantemente el puño —un ¡puño comunista!— pertenece a este contexto. El *Libro de Job* fue aceptado por Lutero sólo con gran esfuerzo entre los libros canónicos del *Antiguo y* del *Nuevo Testamento.* Ha sido considerado siempre como sumamente peligroso y no han faltado intentos sucesivos de manipular este revolucionario texto, extrapolando algunos de sus pasajes» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 111).

La ruptura entre la Biblia «oficial» de los señores y la subterránea (más genuina y potente) de los pobres, halla su expresión teológica en una diversa interpretación de lo divino: de un lado, un Dios creador y soberano del mundo, que se auto-complace en lo que ha creado («he aquí, era muy bueno...») y exige sumisión; por otro lado, un Dios apocalíptico y salvador («he aquí, yo hago nueva cada cosa...») que alumbra la esperanza de aquellos que sufren y que sueñan en nuevos cielos y nuevas tierras. La lectura herética de Bloch halla su propia cima en la identificación (atea) entre Cristo y Dios. En efecto, en Jesús hijo del hombre y en la afirmación de su identidad con el Padre («Quien me ve, ve al Padre»), Bloch ve realizarse la promesa de la serpiente («Eritis sicut deus, scientes bonum et malum»). Promesa que hace salir al hombre del «parque de los animales» (Hegel) y lo lleva por las calles del mundo y de la historia. En otros términos, «Irónicamente contra el antiguo arrianismo y sus recientes variantes liberales..., Bloch sostiene la identidad consubstancial de Jesús con Dios. Pero esta fórmula no designa el real hacerse hombre de Dios, sino el pleno hacerse Dios del hombre... Dios y hombre se vuelven un único ser sin distinción. Una razón místico-utópica cumple la promesa de la serpiente» (J. MOLTMANN, en *In dialogo con Ernst Bloch,* cit., p. 53).

Cuanto se ha afirmado hasta ahora hace que resulte menos abstrusa y paradójica la directriz de Bloch según la cual *«solamente un ateo puede ser buen cristiano» y «sólo un cristiano puede ser un buen ateo» (Ateísmo nel cristianesimo,* cit., p. 32). Mediante esta fórmula, Bloch intenta decir que el ateísmo representa una forma de autentificación del cristianismo, así como el cristianismo representa una forma de preparación del ateísmo

La teoría biochiana según la cual en la religión se expresaría una necesidad *auténtica* de recibir «en herencia», se configura como algo nuevo respecto al marxismo vulgar y a la tendencia de considerar como «verdaderas» y «fundadas» solamente las necesidades económicas y «falsas» o «ilusorias» las necesidades encarnadas en las llamadas «superestructuras». En realidad, suponiendo que la materia sea necesidad y hambre de formas, resultarán «materiales» y por lo tanto genuinas, no sólo las necesidades económicas, sino también las llamadas «espirituales» (cfr. G. VATTIMO, cit., p. 21 y sg.). En otros términos, desde el punto de vista

de Bloch, el hombre no está «materialmente» hambriento sólo de comida, sino también de felicidad, etc. Tanto es así que, conociendo tales necesidades, se acaba (contra la voluntad misma de Marx) por «eternizar» el *homo oeconomicus* de la civilidad capitalista.

Por cuanto se refiere a la religión, todo esto no excluye que Bloch —concibiendo la teología como antropología, o sea, como superación de los muchos tesoros «derrochados en el cielo» (Hegel), y resolviendo los ejemplos de la fe en la escatologia atea y marxista de la auto-redención del hombre— haya acabado por encarnar el típico ejemplo de un filosofar teológico sin Dios, destinado a dejar "insatisfechos", pero también a «provocar» intelectualmente a creyentes y no creyentes: «A los ateos, el libro les parecerá excesivamente religioso, a los cristianos demasiado ateo. Mas quien lo lea sin prevenciones no lo dejará sin haber llegado a nuevas preguntas» (cfr. J. MOLTMANN, ob. cit., p. 54).

BIBLIOGRAFÍA

866-867. Sobre el marxismo en general: G. D. R. Cole, *Socialist Thought*, Londres, 1953 sgs.; L. Valiani, *Questioni di storia del socialismo*, Turín, 1958; E. Ragionieri, *Il marxismo e l'internazionale*, Roma, 1968; P. Vranici, *Storia del marxismo*, Roma, 1971, 2 vol; L. Colletti, *Ideologia e società*, Bari, 1972; AA. VV., *Storia del marxismo contemporaneo*, Milán, 1974; D. Settembrini, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, Nápoles, 1974; E. Botto, *Il neomarxismo*, Roma, 1976, 2 vols.; G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di siniestra tra le due guerre*, Milán, 1977; R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, 1978; AA. VV., *Storia del marxismo*, Turín, 1978-1981, 4 vol.; M. L. Salvadori, *Dopo Marx*, Turín, 1981; G. La Grassa, *L'inattualità del marxismo*, Milán, 1989.

En Italia: A. Lavecchio, *Il marxismo in Italia*, Milán, 1952; G. Sasso, *Aspetti della storiografia filosofica marxista in Italia*, 1941-1955, en «Nord e Sud», 1956, 14; E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milán, 1964-1977; V. Frosini, *Breve storia critica del marxismo in Italia*, Catania, 1965; P. Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano*, Turín, 1967-1975, 5 vols.; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, Bari, 1971; AA. VV., *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Roma, 1972; C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Roma, 1977; P. Favilli, *Il socialismo italiano e la teoria economica di Marx (1892-1902)*, Nápoles, 1980; M. Ciliberto, *Filosofia e politica nel Novecento italiano*, Bari, 1982; G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italiq. 1945-1983*, Roma-Bari, 1983; E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari, 1983.

868-869. Obras de Labriola: *Scritti varii di filosofia e politica*, a cargo de B. Croce, Bari, 1906; *La concezione materialistica della storia*, Bari, 1938; a cargo de E. Garin, Bari, 1965; *Democrazia e socialismo in Italia*, a cargo de L. Cafagna, Milán, 1954; *Opere*, a cargo de L. Dal Pane, Milán, 1959-1962, 3 vols.; *Scritti di pedagogia e di politica scolastica*, a cargo de D. Bertoni Jovine, Roma, 1961; *Saggi sul materialismo storico*, a cargo de V. Gerratana y A. Guerra, Roma, 1964 (con una ámplia bibliografía en las ps. 379-457); *Scritti politici*, a cargo de V. Gerratana, Bari, 1970; *Scritti filosofici e politici*, a cargo de F. Sbarberi, Turín, 1973, 2 vols.

Sobre Labriola: S. Diambrini Palazzi, *Il pensiero filosofico di A. Labriola*, Bolonia, 1923; L. Dal Pane, *A. Labriola. La vita e il pensiero*, Roma, 1934; Id., *A. Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Turín, 1975; S. Bruzzo, *Il pensiero di A. Labriola*, Bari, 1942; L. Actis Perinetti, *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*, Turín, 1958; M. Tronti, *Tra materialismo storico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, en AA. VV., *La città futura*, a cargo de G. Scalia y A. Caracciolo, Milán, 1959, ps. 139-162; M. Corsi, *A. Labriola e l'interpretazione della storia*, Napoles, 1963; A. Guerra, *Il mondo della sicurezza. Ardigò, Labriola, Croce*, Florencia, 1963; A. Negri, *Il «marxismo teorico» di A. Labriola*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1964, II, ps. 66-114; B. Widmar, *Antonio Labriola*, Napoles, 1964; G. Mastroianni, *A. Labriola e la filosofia in Italia*, Catanzaro, 1969; A. Bertondini, *A. Labriola. Educazione politica e cultura*, Urbino, 1974; F. De Aloysio, *Studi sul pensiero di A. Labriola*, Asís-Roma, 1976; G. Mastroianni, *A. Labriola e la filosofia in Italia*, Urbino, 1976; N. Siciliani de Cunis, *Studi su Labriola*, Urbino, 1976; S. Poggi, *A. Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milán, 1978; Id., *Introduzione a Labriola*, Roma-

Bari, 1981 (con bibliografía); F. Sbarberi, *Ordinamento politico e società nel marxismo di A. Labriola*, Milán, 1986.

870. De Croce: *Materialismo storico ed economia marxistica*, Palermo, 1900; 2ª ed. ampliada, 1907; 6ª ed. ampliada, 1914; 10ª ed., 1961; *Lettere a Giovanni Gentile. 1896-1924*, a cargo de A. Croce, con una introducción de G. Sasso, Milán, 1981. Algunas cartas de Croce a Gentile se pueden leer en el «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, I, ps. 1-100. Las Cartas de Croce a Labriola se pueden leer en el volumen de este último *Lettere a B. Croce. 1895-1904*, Nápoles, 1975.

Sobre Croce y el marxismo: M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce*, Florencia, 1951; 2ª ed., Nápoles, 1974; E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Turín, 1962 (sobre el cual ver P. Rossi, *Note su Croce e il marxismo*, en «Rivista critica di storia della filosofia», 1964, ps. 316-325); L. Dal Pane, *Il materialismo storico nelle lettere di B. Croce a Giovanni Gentile*, en «Giornale degli economisti e Annali di economia», julio-agosto 1969, ps. 491-512; N. Badaloni, *Croce contro Marx e la questione del paragone ellittico*, en A. Bruno (a cargo de), *Benedetto Croce*, Catania, 1974, ps. 9-40; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, Florencia, 1974; V. Pirro, *Filosofia e politica in Benedetto Croce*, Roma, 1977.

De Gentile: Una critica del materialismo storico, en «Studi storici» VI, 1897, 3, ps. 379-423; *La filosofia di Marx*, Pisa, 1899; 2ª ed., en Apéndice a *I fondamenti della filosofia del diritto*, Florencia, 1937; 3ª ed., como volumen autónomo, ivi., 1955; 4ª ed., como vol. XXVIII de las Obras Completas.

Sobre Gentile y el marxismo: U.Spirito, *Gentile e Marx*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1947, I-II, ps. 145-166 (contra el cual ver S. Alberghi, *Sull'attualismo gentiliano e la filosofia della prassi*, en «Fatti e teorie», 1948, IX, ps. 1-37); Id., *Gentile e il socialismo*, en *Dall'attualismo al problematicismo*, Florencia, 1976, ps. 109-125); A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Milán, 1966; A. Negri, *Attualismo e marxismo*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1958, I, ps. 64-117 (contra el cual ver G. Giraldi, *Gentile marxista?*, en «Sistematica», octubre-diciembre 1969, ps. 285-287); H. S. Harris, *La filosofia sociale di Gentile [1960]; A. J. Gregor, G. Gentile and the Philosophy of the young Marx*, en «Journal of History of Ideas», 1963, ps. 213-230; A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Milán, 1966; G. Uscatescu, *Gentile e Marx*, en «I problemi della pedagogia», 1968, ps. 587-594; A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Gentile*, Roma, 1971; M. L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Gentile*, Roma, 1971; M. L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Gentile*, Milán, 1972; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e di Gentile*, Florencia, 1974; S. Romano, *Giovanni Gentile*, Milán, 1984; nueva edición completada, ivi., 1990, ps. 15 y sgs.

Más en general: F. Valentini, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Roma, 1966; N. Badaloni-C. Muscetta, *Labriola, Croce, Gentile*, Roma-Bari, 1978; A. Bruno, *Marxismo e idealismo italiano*, Florencia, 1979; J. Jacobelli, *Croce e Gentile*, Milán, 1989.

871. De los numerosos escritos de Mondolfo: *Memoria e associazione nella scuola cartesiana*, Florencia, 1900; *Uno psicologo associazionista: E. B. de Condillac*, Palermo, 1901; *L'opera di Condillac*, Bolonia, 1927; *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florencia, 1934; *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936; *Il pensiero antico*, Florencia, 1949; *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Florencia 1952; rist., ivi, 1969; *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*, Milán, 1955; *La filosofia come problematicità e lo storicismo*, en «Il Dialogo», octubre 1958; *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, a cargo de N. Bobbio, Turín, 1968 y 1975; *Il materialismo filosofico in Federico Engels*, Florencia, 1973.

Sobre él: S. Anselmi, *Incontro con R. Mondolfo*, Senigallia, 1961; L. Vernetti, *R. Mondolfo e la filosofia della prassi (1899-1926*, Nápoles, 1966; D. F. Prò, *R. Mondolfo*, Buenos Aires, 1967; G. Marramao, *Filosofia e revisionismo in Italia*, Bari, 1971, capítulo VI; M. Pogatschnig, *Critica al determinismo, centralità del soggetto e «spettro del materialismo» in R. Mondolfo*, en «Aut-Aut», 1974, 14; AA. VV., *Filosofia e marxismo nell'opera di R. Mondolfo*, Florencia, 1979; AA. VV., *Pensiero antico e pensiero moderno in R. Mondolfo*, Bolonia, 1979; N. Tabaroni, *Rodolfo Mondolfo. Per un realismo critico-pratico*, Pádua, 1981.

872-874. Principales ediciones de los escritos de Gramsci: *Quaderni dal carcere*, a cargo de V. Gerratana, Turín, 1975, 4 vols.; Roma, 1977, 6 vols.; *Lettere dal carcere*, a cargo de P. Spriano, Turín, 1971. Además: *Scritti giovanili (1914-1918)*, Turín, 1975; *Sotto la Mole (1916-1920)*, Turín, 1955; *L'ordine nuovo (1919-1920)*, Turín, 1955; *Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922)*, Turín, 1966; *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Turín, 1971; *Scritti 1915-1921*, Milán, 1976; *Cronache torinesi*, Turín, 1980; *La questione meridionale*, Roma, 1966, Cfr. también la antología *2000 pagine di Gramsci*, a cargo de G. Ferrata y N. Gallo, Milán, 1964.

Sobre Gramsci: N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milán, 1951; R. Mondolfo, *Intorno Gramsci e alla filosofia della prassi*, Milán 1955; C. L. Ottino, *Concetti fondamentali della teoria politica di Gramsci*, Milán, 1956 (sobre la cual ver la revisión de N. Bobbio en «Rivista di filosofia», LVIII, 2, 1957, ps. 224-225); N. Bobbio, *Teorie politiche e ideologie nell'Italia contemporanea*, en AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia*, Asti, 1958; después en *Italia civile*, Manduria,

1964, ps. 13-50; 2ª edc., Florencia, 1986, ps. 13-50; Id., *Gramsci e la concezione della società civile*, Milán, 1976; Id., *Gramsci e il PCI*, en «Mondoperaio», 1, enero 1977, ps. 41-44; Id., *Saggi su Gramsci*, Milán, 1990; AA.VV. *Studi gramsciani*, Roma, 1959; AA.VV., *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, a cargo de G. Scalia y A. Caracciolo, Milán, 1959; G. Tamburrano, *Antonio Gramsci. La vita, il pensiero, l'azione*, Manduria, 1963; P. Spriano, *Gramsci e l'Ordine nuovo*, Roma, 1965; Id., *Gramsci in carcere e il partito*, Roma, 1977; G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, 1966; J. Texier, *Gramsci*, París, 1966; AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cargo de P. Rossi, Roma, 1969-70, 2 vols.; M. L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Turín, 1970; M. A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci*, Roma, 1970; L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe*, Roma, 1970; J.-M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, París, 1970; C. Riechers, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Frankfurt dM., 1970; G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Bari, 1971; A. Nesti, *Il pensiero de A. Gramsci*, Roma, 1971; L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, 1972; G. Bonomi, *Partito e revoluzione in Gramsci, Milán, 1973; D. Grisoni-R. Maggiori, Lire Gramsci*, París, 1973; M. A. Macciocchi, *Per Gramsci*, Bolonia, 1974; N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Turín, 1975; AA.VV., *Attualità di Gramsci*, Milán, 1977; AA.VV., *Politica e storia in Gramsci*, Roma, 1977-79, 2 vols.; A. Davidson, *A. Gramsci. Towards an Intellectual Biography*, Londres, 1977; U. Cerroni, *Lessico gramsciano*, Roma, 1978; F. Lo Piparo, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Roma-Bari, 1979; V. Melchiorre-C. Vigna-De Rosa, *A. Gramsci*, Roma, 1979, 2 vol.; P. Bonetti, *Gramsci e la società liberaldemocratica*, Roma-Bari, 1980; T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Brescia, 1981; G. Francioni, *L'officina gramsiciane. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni dal carcere»*, Napoles, 1984; L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci*, Roma, 1984; F. Sbarberi, *Gramsci: un socialismo armonico*, Milán, 1986; M. Finocchiaro, *Gramsci critico e la critica*, Roma, 1988; J. Ranke, *Marxismus und Historismus bei A. Gramsci. Philosophische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen*, Frankfurt, 1989, 2 vol.; W. Tega (a cargo de) *Gramsci e l'occidente. Transformazioni delle società e riforma della politica*, Bolonia, 1990.

875-878. Bibliografía de los escritos de Lukács (hasta el 65) en apéndice a *Festchrift zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács*, a cargo de F. Benseler, Neuwied-Berlín, 1965, ps. 625-696. Otras indicaciones en G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Roma-Bari, 1976, ps. 131-144. Las *Obras Completas* de Lukács han sido publicadas por la editorial Luchterhand (Neuwied, 1962 sgs.) Principales traducciones italianas: *Goethe e il suo tempo*, Milán, 1949; *Saggi sul realismo*, Turín 1950; *Prolegomeni a un'estetica marxista*, Roma, 1957; *La distruzione della ragione*, Turín, 1959-1974; *Il giovane Hegel e il problemi della società capitalistica*, Turín, 1960 y 1975; *Teoria del romanzo*, Milán, 1962; *L'anima e la forme*, Milán, 1963; *Il romanzo storico*, Turín, 1965; *Storia e coscienza di classe*, Milán, 1967; *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, Bari, 1972; *Marxismo e politica culturale*, Turín, 1977; *Estetica*, Turín, 1973; *Filosofia dell'arte e Estetica di Heidelberg*, Milán, 1973-1974, 2 vols.

Sobre Lukács: J. Révai, *La littérature et la démocratie populaire. À propos de G. Lukács*, París, 1950; AA.VV., *G. Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Berlín, 1955; AA.VV., *G. Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen*, Berlín, 1960; C. Carbonara, *L'estetica del particolare di G. Lukács e G. Della Volpe*, Messina, 1961; G. Prestipino, *L'arte e la dialettica in Lukács e Della Volpe*, Messina-Florencia, 1961; E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milán, 1963, ps. 303-406; V. Zitta, *Lukács' Marxism: Alienation Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, The Hague, 1964; AA.VV., *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, Neuwied, 1965; G. E. Rusconi, *La problematica del giovane Lukács*, en «Rivista di Filosofia neoscolasica», 1966, ps. 63-90; Id., *La teoria critica della società*, Bolonia, 1968, ps. 47-98; D. Ketler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918-1919*, Neuwied, 1967; T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, Bari, 1968; M. Vacatello, *Lukács. Da «Storia e coscienza di classe» al giudizio sulla cultura borghese*, Florencia, 1968; G. Vacca, *¿Lukács o Korsch?*, Bari, 1969-1974; AA.VV., *G. Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, Londres, 1970; G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Bari, 1970, 1982; P. Chiarini, *Brecht, Lukács e il realismo*, Bari, 1970: L. Boella, *Il giovane Lukács*, Bari, 1977; E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Napoles, 1979; N. Tertulian, *Georges Lukács*, París, 1980; Id., *Lukács*, París, 1985, trd. ita., Roma, 1986; AA.VV., *Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica*, a cargo de M. Valente, Napoles, 1984; C. Cases, *Su Lukács*, Turín, 1985. —Otras indicaciones en F. H. Lapointe, *Georg Lukács and his Critics, 1910-1982*, Westport, 1983.

880-882. Principales escritos de Korsch: *Marxismus und Philosophie* (1923), trad. ingl., Nueva York, 1963; trad. ital., Milán, 1966 (con bibliografía de los escritos editados e inéditos de Korsch en las ps. 179-193); *Karl Marx* (1938), trad. ital., Roma-Bari, 1977. Entre las otras traducciones italianas: *Il materialismo storico. Antikautsky*, Bari, 1971; *Dialettica e scienza nel marxismo*, Roma-Bari, 1974; *Scritti politici*, Roma-Bari, 1975, 2 vols.

Sobre Korsch: G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bolonia, 1968; G. Vacca, *¿Lukács o Korsch?*, Bari, 1969, 1974; Id., *Criticità e transformazione, Korsch teorico e politico*, Bari, 1978; A. Carrino, *Stato e filosofia nel marxismo occidentale. Saggio su Korsch*, Napoles, 1981.

883-888. Principales escritos de Bloch: *Geist der Utopie*, Munich-Leipzig, 1918; zweite Fassung, Berlin, 1923; nueva edición revisada de la segunda ampliación, Frankfurt dM., 1964; trad. ital. a cargo de F. Coppellotti y V. Bertolino, Florencia, 1980; *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Munich, 1921; *Spuren*, Berlín, 1930; nueva edición ampliada, Frankfurt dM., 1969; *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich, 1935; nueva edición ampliada, Frankfurt a.M., 1962; *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1936-1937 y 1969-1971), Frankfurt dM., 1972; *Das Prinzip Hoffnung* (1938-1947), Frankfurt dM., 1959; *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlín-Ost., 1949; nueva edición ampliada, Frankfurt a.M., 1962; trad. ital. a cargo de R. Bodei, Bolonia, 1975; *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, dM., 1961; *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt dM., 1963; *Literarische Ausfsätze*, Frankfurt dM., 1965; *Atheismus im Christentum*, Frankfurt dM., 1968; trad. ital. a cargo de F. Coppellotti, Milán, 1970; *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt dM., 1969; *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt dM., 1970; *Experimentum Mundi*, Frankfurt dM., 1975; trad. ital. a cargo de G. Cunico, Brescia, 1980; *Zwischenwelt in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt d.M., 1977; *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt dM., 1978. Para las otras traducciones italianas de los ensayos a parte de libros: *Dialettica e speranza*, antología a cargo de L. Sichirollo, Florencia, 1967; *L'arco utopia-materia*, a cargo de S. Zecchi, en «aut-aut», 1971, 125; *Karl Marx*, a cargo de L. Tosti, con una introducción de R. Bodei, Bolonia, 1972; *Religione in eredità*, a cargo de F. Coppellotti, Brescia, 1979. —La editorial Suhrkamp ha publicado la *Gesamtausgabe* (Frankfurt dM., 1959-1977) en 16 volumenes, a los que se les ha añadido un volumen póstumo *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*.

Sobre Bloch: I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia, 1974; S. Zecchi, *Utopia e esperanza nel comunismo. Un'interpretazione della prospetiva di E. Bloch*, Milán, 1974; S. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di E. Bloch*, Florencia, 1976; G. Pirola, *Religione e utopia concreta in E. Bloch*, Bari, 1977; B. Schmidt, *Materialen zu Ernst Bloch «Prinzip Hoffnung»*, Frankfurt, dM., 1978 (con una ámplia bibliografía en las páginas 635-669); R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in E. Bloch*, Napoles, 1979; 2ª edi. ampliada, ivi, 1983; G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di E. Bloch*, Bari, 1979; L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milán, 1987.

CAPITULO II

LA ESCUELA DE FRANKFURT

889. ORÍGENES Y VICISITUDES DEL INSTITUTO

Los orígenes de la Escuela de Frankfurt se remontan a la época de la república de Weimar, cuando Félix Weil, hijo de un acaudalado comerciante de granos, frente a la degradación dogmática del marxismo por un lado y su bastarda revisión por el otro, había decidido en 1922 financiar un encuentro de una semana entre estudiosos marxistas, que se denominaría «Erste marxistiche Arbeitswoche» (EMA) y que debía celebrarse en Ilmenau (Turingia). El éxito alcanzado por esta iniciativa —en la cual participaron algunos de los más conocidos intelectuales marxistas de la época: desde Gyòrgy Lukács a Karl Kosch, y desde Friedrich Pollok a Karl A. Wittfogel— decidió a Weil a convertir el proyecto de la semana de estudios anuales originario, en un Centro de Estudios estable.

Surge este último en virtud de donaciones privadas (empezando por la de Hermann Weil, padre de Félix). El Instituto se asoció a la Universidad de Frankfurt, y fue reconocido por el Ministerio de Cultura. Su primer director, que en virtud de un acuerdo con el Ministerio debería ser un profesor universitario, fue el economista Kurt Albert Gerlach. Descartada la idea de denominar el Centro «Instituto para el marxismo» (por razones de oportunidad política y académica), o «Instituto Félix Weil para la investigación social» (por razones de coherencia ideológica, puesto que el mismo Weil quería que al Instituto se le conociera y fuera famoso «por la contribución que daba al marxismo en cuanto disciplina científica, y no por el dinero de su fundador»), se le bautizó, al fin, como: «Instituto para la investigación social». La inauguración oficial del *Instituí für Sozialforschung-se* realizó el 3 de febrero de 1923 en la sede del «Museo de Ciencias Naturales Senckenberg», donde estaba alojado provisionalmente, a la espera de poderlo establecer en el barrio universitario de la Victoria Allee 17 de Frankfurt. Su nueva sede fue inaugurada el 22 de junio de 1924, provista de una rica biblioteca inicial.

Muerto mientras tanto Gerlach, con sólo treinta y seis años, a causa de la diabetes (octubre 1922), le sucedió Karl Grünberg, un historiador y político austríaco, fundador del «Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero» (1910-30). En 1924, en la inauguración del Instituto, Grünberg pronunció un discurso del cual emergían sus pre-

ferencias por un marxismo «científico» y poco «filosófico» (tanto es así que en su lección no aparecían ni el nombre de Hegel ni el concepto de dialéctica). Sin embargo, por lo menos a nivel programático, él intentó, no obstante la vena dogmática presente en su marxismo, mantener siempre al Instituto lejos de cualquier entumecimiento teórico y de cualquier ortodoxia política, según una línea de tendencia que será típica de la Escuela (cfr. P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider).* De cualquier forma que se juzgue su figura (sobre cuya valoración existen, entre los estudiosos, pareceres antitéticos) la discreta fama de que gozaba la Escuela en aquella época es innegable, y se ve confirmada, por otra parte, por la demanda de colaboración ofrecida a los de Frankfurt por parte del Instituto Marx-Engels de Moscú, en ocasión de la edición integral (MEGA) de las obras de los dos fundadores del socialismo científico.

Dimitido también Grünberg por motivos de salud (1929), la dirección del Instituto fue asumida temporalmente por F. Pollok y, el 24 de enero de 1931, de forma oficial por Max Horkheimer, un intelectual de talento que Weil había conocido en sus años de estudiante universitario y que desde 1930 era profesor de filosofía social en la Universidad. Gracias a Horkheimer, el Instituo asumió finalmente aquellas características que solemos atribuir a la «Escuela de Frankfurt» (según la denominación con la que ha pasado a la historia). Esto se ve claramente desde la lección horkheimeriana sobre *La situación actual de la filosofía de la sociedad y los deberes de un instituto para la búsqueda social* (1931), en la que se nota la predilección por la gran corriente del pensamiento dialéctico de Hegel y Marx y el proyecto interdisciplinario de «instaurar un aparato de investigación empíricamente orientado al servicio de las reflexiones generales de la filosofía social» (A. SCHMIDT - G. E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte,* Bari, 1972, p. 28). En 1932 Horkheimer dio vida a la «Revista para la investigación social» destinada a ser el órgano de la Escuela y una de las publicaciones de más prestigio de la cultura radical-marxista europea.

Mientras, en torno al Instituo y la revista se había ido formando un grupo de brillantes estudiosos, destinados a ejercer un notable influjo en los desarrollos e investigaciones de la Escuela. Los más conocidos son: el sociólogo Karl August Wittfogel (autor de *Economía y sociedad en China,* 1931, y del escrito sobre *Despotismo oriental,* 1957); los economistas Henryk Grosmann *(La ley de la acumulación y de la caída del sistema capitalista,* 1929) y Friederch Pollok *(Teoría marxiana del dinero,* 1928; *Sobre la situación actual del capitalismo y las perspectivas de reorganización planificada de la economía,* 1932); el historiador Franz Borkenau;el filósofo Theodor W. Adorno; el sociólogo de la literatura Leo Löwenthal *(Sobre la situación social de la literatura,* 1932); el politòlogo Franz Neumann; el psico-sociòlogo Erich Fromm; el filósofo Her-

bert Marcuse; el crítico literario y filósofo Walter Benjamin *(El origen del drama barroco alemán,* 1928; *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* 1936).

En 1933, a continuación del ascenso del nazismo, la suerte del Instituto —compuesto principalmente por marxistas de origen hebreo— empeoró decisivamente: en febrero, Horkheimer interrumpía su curso sobre la lógica y daba una lección sobre el tema de la libertad (cfr. M. JAY, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute ofSocial Research, 1923-1950,* Londres, 1973, p. 29); en marzo se refugiaba en Ginebra; en abril estaba entre los primeros docentes que tuvieron el «honor», como escribe Jay, de perder oficialmente la plaza (junto con P. Tillich, K. Mannheim y H. Sinzheimer). También en febrero del mismo año salía el último número de la «Zeitschrift» impreso en Alemania (a. III, n. 1). El siguiente número aparecería en París en noviembre. Mientras tanto la redacción de la revista se trasladaba a Ginebra. Al estallar la segunda guerra mundial, después de la ocupación de Francia, la Escuela se trasladó a Nueva York, donde el Instituto se vinculó a la Columbia University con el nombre de «International Institute for Social Research». La revista fue editada en inglés con el título de «Studies in Philosophy and Social Science». De esta última se publicaron solamente cuatro números, puesto que en 1941 la revista decayó. Y con ella, como se ha dicho, «uno de los más grandes documentos del espíritu europeo de este siglo» (A. Schmidt). En todo caso, fue propiamente en América, donde, los frankfurteses tuvieron ocasión de medirse con la punta de lanza del capitalismo internacional, donde nacieron las obras de mayor relieve del Instituto (cfr. para una visión de conjunto, R. WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, politische Bedeutung,* Munich, 1986).

Al finalizar el conflicto, mientras algunos exponentes o ex-exponentes de la Escuela se quedaron en los Estados Unidos (Marcuse, Fromm, Wittfogel, Neumann, Löwenthal), otros (Horkheimer, Adorno y Pollok) regresaron a su patria, donde dieron vida de nuevo al «Instituto para la investigación social», en cuya atmósfera de pensamiento se ha formado una nueva generacón de estudiosos (que luego siguieron sus propios caminos), entre los que sobresalen: Alfred Schmidt, Oskar Negt y Jürgen Habermas (cfr., cap. X). En las décadas de los años sesenta y setenta la Escuela de Frankfurt ha conocido éxitos considerables, siendo uno de los puntos de referencia de la «Nueva Izquierda» europea y americana, y uno de los «lugares obligados» del debate filosófico mundial.

890. LAS COORDENADAS HISTÓRICAS: EL CAPITALISMO DE ESTADO, EL NAZISMO, EL COMUNISMO SOVIÉTICO Y LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA.

La Escuela de Frankfurt se ha desarrollado contemporáneamente a algunos sucesos centrales de la historia del novecientos, de los cuales ha sacado materia de reflexión y de comparación: a) la crisis económica del 29 y la afirmación del capitalismo de Estado; b) el triunfo del nazismo y del fascismo; c) la subida de Stalin y la progresiva burocratización del comunismo soviético; d) el advenimiento de la sociedad industrial.

Por lo que se refiere al primer punto, la conyuntura del 29 ha estimulado, en el grupo de Frankfurt, una serie de análisis sobre las «tendencias de fondo» del sistema, que van de la obra más citada de H. Grossmann, *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista,* a los artículos escritos por F. Pollok en los años 1932-33 en la revista del Instituto. El éxito más relevante de tales investigaciones es el ensayo *Capitalismo de Estado: posibilidad y límites* (1941), en el cual Pollok se propone sacar a luz los cambios «de gran alcance» acaecidos en el capitalismo del novecientos. Cambios que él interpreta y condensa en la noción típico-ideal de «capitalismo de Estado». La especificación de esta forma de capitalismo es determinada en la existencia de un «plan general» que regula la vida económica y que pre-determina no sólo la producción de las inversiones, sino también las necesidades públicas y privadas, así como los precios. Realidades todas que no son dejadas a merced de las agitadas curvas sinuosoidales del «mercado», sino «planificadas» y «dirigidas» desde un principio. Esta programación general de la esfera económica-social, observa Pollok, implica obviamente una «racionalización» de todo el sistema, que elimina muchos de los «inconvenientes» del capitalismo clásico. En efecto, «el control gubernativo de la producción y de la distribución proporciona los medios para la eliminación de las causas económicas y de las depresiones, de los procesos globalmente destructivos, del paro y de la falta de inversiones», con el resultado de que «problemas económicos, en el viejo sentido, dejan de existir desde el momento en que la coordinación de todas las actividades económicas es efectuada desde una planificación consciente, en vez de según las leyes naturales del mercado» (trad. ital. en F. POLLOK, *Teoria e prassi dell' economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941,* Bari, 1973, ps. 222-23).

Esta nueva estructuración del capitalismo, presuponiendo una fuerte «intervención» del Estado en la vida econòmica, señala el declive del dualismo (denunciado por Marx) entre Estado y sociedad civil, o sea, de una esfera económica autónoma respecto al Estado, puesto que en la nueva fase capitalista los problemas económicos tienden a ser auténticos pro-

blemas políticos, determinando un tipo de «primacía de la política». Paralelamente, la posición social de los individuos no está ya condicionada, de un modo exclusivo y principal, por la propiedad y por la riqueza, sino por la parcela de poder de decisión que ellos detentan. En efecto, la racionalización del sistema, reclamando la administración total de las fuerzas económicas, ha producido «burocracias administrativas» y «burocracias gubernativas», las cuales, manteniendo las leyes del capitalismo de Estado, poseen enormes poderes, que superan de largo los de los mismos accionistas, reducidos ahora en ciertos aspectos, a simples *rentiers,* o sea, a "rentistas" privados de auténtico poder de decisión. Las conclusiones que Pollok extrae de estos análisis son diferentes, y en muchos aspectos opuestas, a las de los «teóricos de la crisis» (v. GROSSMANN) quienes, con análisis más cercanos a los de Marx, habían previsto la caída del sistema en poco tiempo. Pollok considera al contrario que, en virtud de los cambios acaecidos, el capitalismo actual puede enfrentarse mejor a sus desequilibrios crónicos. Sin embargo, el capitalismo de Estado, precisamente porque aún *no* es socialismo, permanece estructuralmente «antagonistico» e interiormente minado por «un cúmulo de fuerzas sociales» destinadas, antes o después, a colisionar entre sí (burocracias, ejecutivos e industiales, mandos del ejército, funcionarios del Estado, etc.).

La categoría pollokiana de «capitalismo de Estado» resulta también importante en relación con la interpretación frankfurtesa del nazismo, entendido como «la manifestación más significativa y terrible de la caída de la civilización occidental» (M. JAY, ob. cit., p. 216). Aunque utilizando con frecuencia el término general de «fascismo» aplicado a las dos versiones históricas del fenómeno (el italiano y el alemán) los frankfurteses han tomado preferentemente en consideración la segunda. La actitud inicial de la Escuela, ante las dictaduras de derecha reproduce substancialmente la tesis expresada por Georgi Dimitrov en el VII congreso mundial del Komintern, según la cual el fascismo es «la dictadura abierta y terrorista de los elementos más reaccionarios, chovinistas e imperialistas del capital financiero» (cfr. J. M. CAMMETT, *Communist theories ofFascism 1920-35,* en «Science and Society», XXI, 2. 1967, cit., en M. JAY, ob. cit., p. 252 y 271). De entre las primeras intervenciones de los frankfurteses sobre el nazismo, destaca el ensayo de Marcuse publicado en la «Zeitschrift» de 1934, *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado.* En este trabajo, en el cual el totalitarismo es dialécticamente entendido como una negación-conservación del liberalismo, Marcuse, a través de un nutrido soporte de referencias históricO-filosóficas, sostiene que la transformación de la sociedad liberal en sociedad fascista es el producto de un proceso orgánico determinado por las mismas premisas en las cuales se fundamenta el liberalis-

mo, o sea, la tutela de las condiciones óptimas de la propiedad y de la explotación: «El paso del Estado liberal al Estado totalitario y autoritario se cumple sobre la base del mismo orden social. Teniendo presente esta base económica unitaria, se puede decir que es el propio liberalismo quien "genera" el Estado totalitario y autoritario, que es su perfeccionamiento en un estado avanzado de su desarrollo. El Estado totalitario y autoritario proporciona la organización y la teoría de la sociedad que corresponden al estadio monopolistico del capitalismo» (trad. ital. en H. MARCUSE, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965,* Turín, 1969, p. 19).

La triple idea: 1) de una estrecha conexión entre fascismo y capitalismo monopolistico; 2) del fascismo como «resultado inevitable» del liberalismo; 3) *del fin* ya descontado del liberalismo, destinado, en los paises capitalistas, a desembocar en el totalitarismo, sirve también de base en el ensayo de Horkheimer, escrito en 1939, *Los hebreos y la Europa,* en el cual se halla una secuela de cortantes aforismos: «Quien no quiere hablar del capitalismo tampoco debe hablar del fascismo», «el orden totalitario no es otro que el anterior orden sin sus frenos», «el fascismo es la verdad de la sociedad moderna comprendida desde el principio por la teoría», «hoy, combatir el fascismo apoyándose en el pensamiento liberal significa remitirse a la manera a través de la cual el fascismo ha triunfado», «el orden que en 1789 se produjo como vía de progreso llevaba consigo, desde un principio, la tendencia al nazismo», etc. (trad, ital., en *Crisi della ragione e transformazione dello Stato,* Roma, 1978, ps. 35-36, 52-55; cfr. G. BEDESCHI, *Introduzione a La Scuola di Francoforte,* Roma, 1975, p. 96).

Otra voz decisiva en el debate sobre el fascismo alemán es la de Pollok, que en un ensayo aparecido en «Studies in Philosophy and Social Science» con el título *Is National Socialism a New Order?* (1941), desarrolla una interpretación del nacionalsocialismo como variante del capitalismo de Estado, sosteniendo que el «nuevo orden» hitleriano es el de una «economía dirigida» que se rige en base a un substancial desmantelamiento de la propiedad privada tradicional y sobre una «primacía de la política sobre la economía» (cfr. trad, ital., en AA. Vv., *Tecnologia e potere nella società post-liberali,* Nápoles, 1981). Tesis análogas, aunque de forma más radicalizada, vuelven a aparecer en *El Estado autoritario* de Horkheimer (v. las demás).

Otra intervención de relieve sobre el nazismo, no falta de originalidad, es la psico-sociològica desarrollada por Fromm en *La huida de la libertad* (1941). Según Fromm, para la subida al poder de Hitler han sido determinantes dos series paralelas de factores: por un lado los económico-sociales que explican el nacimiento y el éxito original del nazismo, y por otro, las psicológico-ideológicas que son indispensables para explicar el

notorio *consenso* de que ha gozado el régimen. Concentrándose en estos últimos, Fromm observa cómo en la base del nazismo existe un particular *tipo* humano «autoritario» que luego de un complejo juego de tendencias sadomasoquistas, opta por una fuga de la libertad que conduce «a renunciar a la independencia del propio ser individual y a fundirse con alguna cosa externa a sí..., para conquistar la fuerza que le falta al propio ser». Obviamente, insiste Fromm, (el aviso es importante contra las persistentes banalizaciones de su pensamiento) «estas condiciones psicológicas no han sido la "causa" del nazismo», por cuanto ellas se han limitado a asegurar «aquella base humana sin la cual el nazismo no habría podido extenderse» (trad, ital., Milán, 1963, p. 177). Como veremos, sobre los aspectos «psicológicos» del fascismo insistirán también Horkheimer y los demás maestros de la Escuela.

Al lado de este conjunto de interpretaciones de la política de derechas, que son las más conocidas y que llevan a Pollok y Horkheimer, existen también, en el ámbito frankfurtense *otro* filón interpretativo que lleva a Arcadij R. L. Gurland, a Otto Kirchheimer y, sobre todo, a Franz Neumann. En las páginas de su voluminosa investigación *Behemoth. The Structure and Practice ofNational Socialism* (1942), Neumann, fundándose en categorías más clásicamente marxistas, se opone a Pollok considerando una «contradictio in adiecto» el concepto de Capitalismo de Estado, en cuanto, como había ya sostenido R. Hilferding, una vez que el Estado se ha convertido en el único propietario de los medios de producción, se hace imposible el funcionamiento de una economía capitalista: «Tal Estado, por lo tanto, no es ya capitalista. Se podría definir como un Estado esclavista o una dictadura de ejecutivos, o bien como un sistema colectivista burocrático...». Hecha esta precisión, Neumann no considera sin embargo que el hipotético primado de la política y el presunto amordazamiento de la propiedad privada correspondan a la *realidad* nazista: «El poder del capital privado no está ciertamente amenazado ni separado del capital público; al contrario, el capital privado desarrolla un rol decisivo en el control de las empresas públicas» *(Ib.,* p. 273). Por lo cual, a la pregunta: «si Alemania ha alcanzado ya el estadio de una dictadura dirigente» o bien «si la regimentación estatal está dirigida principalmente a reforzar la economía capitalista existente, no obstante los cambios fundamentales que la misma inevitablemente comporta» *(Ib.,* p. 269), Neumann tiende a responder que en Alemania no son sólo la política y el poder quienes pilotan la economía, sino más bien es el perdurable capitalismo monopolistico quien conduce, aunque sea de un modo altamente complejo e indirecto, la política y el poder. En otros términos, como observa Enzo Colletti en la nota introductoria a la edición italiana, para Neumann «la creciente interrelación entre el aparato del Estado y el mundo de los capitalistas privados, no significó la

gestión pública de los negocios sino más bien la privatización del aparato público o por lo menos su sometimiento y funcionalización al servicio de las exigencias de grupos privados. La creciente extensión del área del provecho monopolista podía ser garantizada sólo por la intervención totalitaria del poder político» *(Ib.,* p. 14). Más atenta a las dimensiones económicas y jurídicas del fenómeno nazista, ajena a las aperturas «psicológicas» de Fromm y a las generalidades «socialfilosóficas» de Horkheimer, la línea más marxísticamente «ortodoxa» de Neumann no halló, dentro de la Escuela, excesiva fortuna. En efecto, como puntualiza M. Jay: «las conclusiones de Neumann y la metodología por él utilizada para llegar a ellas eran suficientemente extrañas a la teoría crítica para impedir que el grupo compacto considerase *Behemoth* una expresión auténtica de las ideas del Instituto (ob. cit., ps. 249-50).

En relación con el otro punto de referencia fundamental que es el comunismo soviético, los frankfurteses habían manifestado, en un principio, simpatía y consenso, aunque Pollok, invitado a Moscú con motivo del decenio de la revolución de octubre (1927), había regresado a la patria bastante escéptico sobre el experimento en curso, por él substenciamente reportado, no obstante la cautela demostrada por evitar juicios *políticos* a propósito de una «variante» específica del capitalismo de Estado (cfr. *Die Planwirtschaftlichen Versuche in der Sowietunion 1917-27,* Leipzig, 1929). A pesar de esto, los amigos del Instituto habían continuado «creyendo» en la URSS. Tanto es así que el mismo Horkheimer, en *Dämmerung,* una colección de apuntes tomados en Alemania durante el período 1926-1931 y publicados en 1934 bajo el seudónimo de Heinrich Regius, escribía que «en 1930 es la actitud ante Rusia lo que echa luz sobre la mentalidad de los hombres. La situación en que se encuentra actualmente aquel país es muy problemática. No pretendo saber qué camino sigue; indudablemente hay mucha pobreza. Pero quien, de entre las personas cultas, no advierte nada del esfuerzo que allí se está realizando y asume con ligereza una actitud de superioridad... es un pobre hombre que no se merece que frecuentemos. Quien tiene ojos para la absurda injusticia del mundo imperialista, imposible de justificar con la insuficiencia técnica, considerará los eventos rusos como la perdurable dolorosa tentativa por superar esta horrible injusticia social, o se preguntará, al menos, con el corazón palpitante si tal tentativa todavía sigue en curso. Si las apariencias tuvieran que desmentirlo, él se acogería a la esperanza, igual que un enfermo de cáncer se acoge a la noticia incierta de que se ha encontrado un remedio para combatir esta enfermedad».

Sólo una decena de años más tarde, después de las depuraciones de Moscú, Horkheimer y sus otros colegas, con la excepción del «obstinado» Grossmann, abandonarán del todo sus esperanzas en la URSS

(cfr. M JAY, cit., p. 26). El documento más significativo de este cambio de actitud con respecto al comunismo ruso es *Autoritärer Staat* (1942) de Horkheimer, un trabajo «escrito de un modo voluntariamente "aforístico" e incluso paradójico, casi subrayando, con estilo extravagante y a veces esotérico, la irracionalidad y la angustia, la larga noche que, a pesar del enorme desarrollo de la ciencia, la industria y la técnica, han calado sobre Europa y sobre el mundo entero» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 106). Después de haber empezado diciendo que «El capitalismo de Estado es el Estado autoritario de nuestros días», Horkheimer declara que este último «es represivo en todas sus variantes» *(Ib.,* p. 12), o sea, no sólo en la forma (política) fascista y democrático-representativa, sino también en la comunista. Tanto es así que él, procediendo más allá de la dicotomía tradicional entre «derecha» e «izquierda», termina por acercar —y por implicar en un único juicio negativo— fascismo y comunismo: «Del fascismo y aun más del bolchevismo se debería haber aprendido que precisamente lo que aparece como loco a un conocimiento fríamente objetivo, corresponde a veces a la situación dada y (que) la política, según un dicho de Hitler, no es el arte de lo posible, sino de lo imposible» *(Ib.,* ps. 27-28).

Horkheimer incluso llega a sostener que «La especie más coherente de Estado totalitario, que se ha liberado de toda dependencia del capital privado, es el estalinismo integral o socialismo de Estado» *(Ib.,* p. 11). En efecto, mientras los regímenes fascistas constituyen una «forma mixta» *(Ib.),* puesto que la plusvalía, si bien realizada y distribuida bajo control estatal, refluye en grandes cantidades en los bolsillos de los magnates de la industria y de los latifundistas, «perturbando» de algún modo el sistema, en el estalinismo integral «Los capitalistas privados, son abolidos. Las cédulas ya sólo son cortadas según el patrón de los títulos del Estado..., la guerrilla de las instancias y de las competencias no se ve complicada, como en el fascismo, por las diferencias de extracción y de vínculos sociales en el interior de los estados mayores de la burocracia, que allí genera tantos roces...» *(Ib.).* Este estalinismo absoluto, en el cual «la regulación empresarial se ha extendido a toda la sociedad» *(Ib.),* no comporta ni tan sólo, por otro lado, una marxiana emancipación de la clase obrera, por cuanto «los productores, a quienes jurídicamente pertenece el capital, "permanecen como obreros asalariados, proletarios", no obstante todas las injusticias a su favor» *(Ib.).* Situación tanto más dramática y desesperada si se piensa que el Poder tiende ideológicamente a justificarse a sí mismo y a sus propios medios reales, en nombre de bellos ideales: «Puesto que la cantidad ilimitada de bienes de consumo y de lujo se presenta aún como un sueño, el poder, que estaba destinado a extinguirse en la primera fase, tendría el derecho de anquilosarse. Trás el escudo de las malas cosechas y de la penuria de viviendas, se anuncia

que el gobierno de la policía secreta desaparecerá apenas se haya realizado el país de la Cucaña» *(Ib.,* ps. 22-23). Como puede notarse, se trata de un cuadro de la Rusia estaliniana que, si bien fundándose en escasos datos, manifiesta agudeza de análisis e independencia de juicio. Hecho, este último, tanto más remarcable si se tiene en cuenta que es pronunciado en el transcurso de la guerra «en un momento en el que todos los intelectuales de izquierda simpatizaban con la URSS, no sólo porque veían en ella un componente esencial del frente antifascista, sino también porque la consideraban la primera realización socialista de la historia (si bien con algunos «defectos», debidos a las excepcionales circunstancias)» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 107).

El rechazo del modelo ruso y la denuncia de su «falso marxismo» ha quedado como un sólido punto en la Escuela de Frankfurt (que tendrá notable influencia sobre la «Nueva Izquierda»). Tanto es así que, después de la guerra, en *Soviet marxism* (1958), Marcuse repetirá que «el tipo soviético de marxismo» resulta definido por una «represiva centralización totalitaria». E incluso, en una nota de la *Introducción,* él se sentirá obligado a precisar que: «en la presente obra el uso del término "socialista", referido a la sociedad soviética, no implica que esta sociedad sea socialista en el sentido dado al término por Marx y por Engels» *(Ib.,* página 8).

Cuando el Instituto para la investigación social se estableció en aquel centro del mundo capitalista que era la ciudad de Nueva York, los frankfurteses se encontraron frente a aquel otro tipo de vida contemporánea que era la así llamada «sociedad industrial avanzada» —que, en America, resultaba un anticipo de las «líneas de tendencia de la evolución social que se verificaría, grosso modo, algunos decenios más tarde en nuestro continente» (V. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte,* Roma, 1978, p. 21). Impresionados por los rasgos «totalitarios», más que por los pluralísticos y democráticos, de tal sociedad, los frankfurteses se propusieron enseguida desvelar sus mecanismos inhumanos y alienantes mediante un tipo de acercamiento crítico que Marcuse, casi veinte años después, habría de hacer conocer al público de todo el mundo mediante *El hombre a una dimensión* (1964). Acercamiento que consiste, substancialmente, en asimilar la sociedad industrial avanzada a una gran «máquina» que determina, y hasta pre-determina, todo aquello que el individuo es o hace, a través de la imposición a *priori* de necesidades, directrices y formas de pensar colectivas. Máquina que mediante la propaganda, cada vez más sofisticada, de la «industria cultural» (§901) consigue imprimir sobre todo «el marchamo de la unidad», y hacer del mundo una «prisión al aire libre» sobre la que campea una tétrica *Einheitsgesellschaft* (sociedad unitaria) (T. W. ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura,* Turín, 1972, p. 21).

En efecto, después de haber reducido a los individuos a simples funcionarios «del mundo como es» y después de haber impuesto sus formas «estereotipadas» de existencia, «el gigantesco altavoz» de la industria cultural, a través del cine, la radio, las biografías y las novelas populares, acaba por entonarles «un mismo estribillo: esto es la realidad tal cual es, como debe ser y como será siempre» (M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione,* Turín, 1969, p. 124).

891. LAS COORDENADAS CULTURALES: EL MARXISMO «OCCIDENTAL», LA TRADICIÓN «DIALÉCTICA» Y LAS FILOSOFÍAS «TARDOBURGUESAS».

Si el capitalismo de Estado, el comunismo y la sociedad avanzada constituyen las coordenadas *históricas* dentro de las cuales se ha formado la reflexión frankfurtesa, el marxismo «occidental» de Lukács y de Korsch, la tradición «dialéctica» de Hegel y de Marx, las filosofías «tardoburguesas» (de la *Lebensphilosophie* al Wiener Kreis), el psicoanálisis y el arte vanguardista representan las coordenadas *culturales.*

Los «puntos comunes» que unen a los frankfurteses con *Historia y conciencia de clase* de Lukács y con *Marxismo y filosofía* de Korsch son muchos. Entre ellos recordamos: a) la recuperación del espesor filosófico del marxismo y de sus matrices hegelianas; b) la importancia atribuida a la dialéctica y a las categorías de «totalidad» y de «alienación»; c) el abandono de la interpretación económico-determinista del marxismo y la acentuación de su fisonomía humanística e histórica; d) el relive concedido a la llamada superestructura; e) el rechazo del materialismo dialéctico de raíz engelsiana y soviética; f) la manera básicamente antidogmática de relacionarse con el marxismo, entendido como filosofía abierta y no como «exégesis de un texto sagrado». Los «puntos de divergencia» esenciales entre la Escuela de Frankfurt y el marxismo occidental (sobre todo el de Lukács) consisten, al contrario, en el rechazo de un saber histórico total y en la glorificación del Partido y de su papel (cfr. A. SCHMIDT, ob. cit., p. 18). Además, mientras que Lukács terminó por «alinearse» con las directrices de la Internacional Comunista, la Escuela de Frankfurt fue radicalizando cada vez más su fisonomía «herética» de marxismo «nuevo» y creativo, (más «desviante», como se ha dicho, que «militante»).

Tales diferencias se observan también en la desigual manera de relacionarse con Hegel (y, por reflejo, con Marx) —evidente desde la *Introducción* de Horkheimer y de los numerosos artículos, aparecidos en los años treinta, en la «Zeitschrift» (más tarde recogidos en *Kristische Theorie,* Frankfurt, 1968)—. Horkheimer reconoce en Hegel (contemplado como centro de la filosofía moderna) el mérito de la «dialéctica» y el

esfuerzo por proceder más allá de los dualismos clásicos de la historia del pensamiento. Además ensalza al filósofo alemán por haber desinteriorizado y desprivatizado la tradicional visión del hombre y por haber sostenido el destino social e histórico del Espíritu: «Hegel ha liberado esta autorreflexión de las ataduras de la introspección, y ha demandado a la historia el problema de nuestra esencia... Para Hegel, la estructura del espíritu objetivo... no emerge del análisis crítico de la persona, sino de la lógica dialéctica universal; su curso y sus obras no son el fruto de libres decisiones del sujeto, sino del espíritu de los pueblos hegemónicos, que se suceden a través de las luchas de la historia. El destiño de lo particular, se cumple en el destino de lo universal; la esencia, el contenido substancial del individuo no se manifiesta en sus acciones personales, sino en la vida del todo al cual pertenece. Con Hegel, el individualismo se ha transformado así en una filosofía social» *(La situación actual de la filosofía de la sociedad y los deberes de un Instituto para la investigación social,* en «Frankfurter Universitàtsreden», n. XXXVII, 1931, ps. 3-4 y sg.; trad, ital., en *Studi di filosofia della società,* Turín, 1981, ps. 29-30).

De Hegel rechaza, al contrario, sus aspectos sistemático-absolutistas, conexos a su pretensión de un saber omnicomprensivo, y los aspectos teológico-providenciales, conexos a su doctrina del Espíritu. En particular, al hegeliano saber infinito, Horkheimer opone la tesis según la cual el pensamiento marxista no se propone «conocer una "totalidad" o una verdad absoluta, sino transformar una determinada situación social» *(Ein neuer Ideologiebegriff?,* en «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», XV, 1930, p. 1). A la «mitología» idealista del Espíritu opone la tesis de los individuos concretos como «productores de la totalidad de las formas históricas de la vida» *(Teoria critica,* Turín, 1974, v.II, p. 187). A la «ontologización» y «fetichización» de la dialéctica, o sea, a la elevación panteística de la historia a realidad substancial, opone la tesis dialéctica como construcción humana: «considerada "en sí", la historia no *tiene* razón alguna, no es una "entidad", ni espíritu al cual debamos doblegarnos, ni un "poder", sino una suma conceptual de eventos resultantes del proceso social de vida de los hombres. La "historia" no da ni quita la vida a nadie, no plantea deberes ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden conseguir reducir los sufrimientos particulares o generales que ellos mismos o las potencias de la naturaleza han creado. La historia autonomizada panteísticamente en entidad substancial unitaria, no es otra cosa que metafísica dogmática» *(Gli inizi della filosofia borghese della storia,* Turín, 1978, p. 68). A la idea de una racionalidad intrínseca y pregarantizada de la historia, opone la tesis de la *imprevisibilidad* del devenir: «a quien actúa políticamente, la teoría materialista no le ofrece ni siquiera

el consuelo *de* que podrá alcanzar necesariamente su propio fin» *(Teoría critica,* cit., v. I, p. 104). En fin, al optimismo *metafisico* de Hegel y a su historicismo absolutorio y justificante, Horkheimer opone el conocimiento *pesimista,* madurado en la escuela de Schopenhauer, de que la andadura de la historia pasa «a través del dolor y de la miseria de los individuos» *(Gli inizi della filosofia borghese della storia,* cit., p. 67) y que en ella «la imagen de la justicia perfecta» «nunca puede realizarse del todo, ya que, incluso si un día una sociedad mejor substituirá al actual desorden y se desarrollará, la miseria pasada no será compensada ni será superada la necesidad de la naturaleza circundante» *(Teoría crítica,* cit., I, p. 366).

Como veremos, esta polémica antihegeliana, que manifiesta la inclinación de Horkheimer por «un Hegel sin Hegel, sin la prevaricación del sistema» (C. CASES, nota de introducción a la trad. ital. de *Gli inizi della filosofia borghese della storia,* cit., p. ix) y que choca simultáneamente con una cierta manera de entender a Marx, resulta importante tanto para distanciar el marxismo frankfurtés de aquél otro (sin duda más hegelianizante y absolutista) de Lukács, como para aferrar una de las matrices de la «dialéctica negativa» de Adorno y de su polémica contra la «totalidad hegeliana (§898), así como para comprender los resultados finales del pensamiento de Horkheimer (§897).

Paralelamente a este *encuentro-choque* con Hegel, la naciente Escuela de Frankfurt ha seguido desarrollando una incesante confrontación polémica con el conjunto de las filosofías «tardo-burguesas» de finales del ochocientos y principios del novecientos, por las que sus representantes, al menos al principio, han sido influidos: la filosofía de la vida, el historicismo, el neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, el neopositivismo y el pragmatismo: «La teoría crítica... fue formulada indirectamente por una serie de críticas a otros pensadores o corrientes filosóficas. Por lo tanto, se desarrolló a modo de diálogo y su génesis fue dialéctica al igual que el método que se propuso aplicar a los fenómenos sociales. Sólo dentro de sus justos límites podemos comprenderla plenamente» (M. JAY, ob. cit., p. 63). En efecto, descartando las diversas tentativas «revisionistas» por amalgamar el marxismo con movimientos filosóficos de tipo burgués, Horkheimer, a través de la «Zeitschrift», se propuso conducir, en contra de las secuelas de las filosofías «metafísicas» y «adialécticas», una batalla histórica que sería seguida por los restantes maestros de la Escuela. Batalla dirigida a hacer valer la superioridad del marxismo crítico-dialéctico sobre las restantes formas de pensamiento.

Horkheimer entra en conflicto, sobre todo con la *Lebensphilosophie* (desde Dilthey a Bergson), acusándola substancialmente de: a) subrayar excesivamente la subjetividad y la interioridad, a expensas de la di-

mensión «material» del vivir y de la acción histórico social; b) combatir la degeneración del racionalismo burgués mediante un pensamiento anti-intelectualista próximo a la irracionalidad, olvidando que, tal y como escribirá más tarde Adorno, «la filosofía exige hoy, como en tiempos de Kant, una crítica de la razón mediante ésta, no su apartamiento o eliminación» *(Dialettica negativa,* Turín, 1982, p. 76). Como veremos, los frankfurteses expondrán opiniones análogas a propósito de la fenomenología y del existencialismo (§899) hablando, a propósito de tales filosofías, de «formalismo», «esencialismo», «antihistoricismo», «subjetivismo», «idealismo», «conservadurismo», etc. Con el tiempo, las diatribas frankfurtesas han terminado dirigiéndose sobre todo hacia el *neopositivismo* (cuyos miembros fueron obligados también a emigrar a América, donde hallaron un clima más favorable a sus ideas). Dejando para más tarde la exposición de las relaciones entre positivismo y teoría crítica (§900) recordemos que uno de los primeros ataques al neopositivismo estaba representado por un artículo de Horkheimer publicado en la «Zeitschrift» en 1937. En tal trabajo —en el que aparece ya el *esquema* de fondo de todas las controversias posteriores— él afirma que, a diferencia del empirismo, que en ciertos aspectos, ha revestido históricamente una importancia crítica e innovadora (tanto es así que los iluministas han utilizado sus ideas para combatir la cultura y el orden social existente) las actuales formas de positivismo se caracterizan por una absolutización acritica de los «hechos» y por una aceptación conservadora del status quo burgués: «Metafísica neoromàntica y positivismo radical se fundan ambos sobre la triste constitución de una gran parte de la burguesía que ha renunciado por completo a la confianza de poder mejorar la situación confiando en su propia capacidad, y temiendo un cambio decisivo del sistema social se somete pasivamente al dominio de los grupos capitalistas más fuertes» (Il *più resente attaco della metafisica,* en *Teoria critica,* cit., II, ps. 89-90). Idèntica repulsa manifiestan Horkheimer y los frankfurteses hacia el *pragmatismo* (§895). Declaradas simpatías mostraron, por el contrario, para con el psicoanálisis.

892. MARXISMO Y PSICOANÁLISIS: LOS ESTUDIOS SOBRE LA RELACIÓN AUTORIDAD-FAMILIA Y SOBRE LA PERSONALIDAD AUTORITARIA.

A lado del hegelianismo y del marxismo, el psicoanálisis se ha configurado, desde un principio, como uno de los componentes de la configuración crítica de la Escuela de Frankfurt. Anteriormente, las relaciones entre marxismo y psicoanálisis habían sido bastante tensas. En efecto, aunque algunos intelectuales de izquierda (por ejem. Trotzki) habían mirado favorablemente a la psicología de lo profundo, el comunismo orto-

doxo había terminado por declarar tabú a Freud y a sus seguidores, y por exaltar aquella visión soviética del comportamiento que es la reflexión de Pavlov — la cual, hacia 1930, ya ocupaba un lugar preeminente en la cultura soviética. Por otro lado, la tentativa realizada por algunos psicoanalistas de conjugar marxismo y freudismo había tenido poco éxito, como lo atestigua el caso de W. Reich, expulsado tanto del Partido Comunista como de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Emprendiendo autónomamente un programa de acercamiento entre marxismo y freudismo, los frankfurteses demuestran considerar, por el contrario, al psicoanálisis como una posible ciencia «auxiliar» de la teoría crítica, o sea, como una forma de saber capaz de «mediar» entre la esfera económico-social (la «estructura» de Marx) y la esfera político-cultural (la «superestructura») y de actuar como el eslabón dialéctico que faltaba entre la ciencia de la sociedad y el estudio del comportamiento individual (inconsciente).

Este programa aparece como evidente desde el primer número de la «Zeitschrift» (1932), donde se encuentra un largo artículo de Erich Fromm —miembro contemporáneo del Instituto Psicoanalístico de Frankfurt y del Instituto para la investigación social— titulado *Método y deberes de una psicología social analítica* (trad. ital. en AA. Vv., *Psicoanalisi e marxismo,* Roma, 1972). En este trabajo Fromm, insistiendo en las afinidades teóricas entre marxismo y psicoanálisis, realza su *común* intento «materialistico» de proceder *más allá* de la "conciencia" y de las "ideas" que los individuos se hacen de sí mismos («ideologías» o «racionalización secundaria»), para así comprender las auténticas fuerzas motrices de la realidad humana. Al mismo tiempo, él hace notar cómo Marx y Freud, si bien encontrándose en la misma valoración materialista de la conciencia vista como una estructura profunda, o sea, no como motor del comportamiento humano, sino como «reflejo de otras fuerzas escondidas» (ob. cit., p. 104), se diferencian uno de otro por el hecho de situar, en la base de todo, fuerzas económicas por un lado y fuerzas psíquicas por el otro. Llegados a este punto, podría parecer que entre el planteamiento histórico-social del marxismo y el psicológico-individual del psicoanálisis existe, más allá de las anteriormente citadas concordancias formales, una insuperable discordancia de métodos y contenido.

En realidad, puntualiza Fromm, la contradicción es sólo aparente. En efecto, puesto que el individuo es constitutivamente un ser social, la verdadera psicología que es el psicoanálisis estará, a la fuerza, entrelazada con la verdadera sociología que es el marxismo. Idea tanto más correcta si se piensa que, si bien los primeros influjos decisivos sobre el niño que crece provienen de la familia, ésta última y todos los ideales educativos por ella representados están condicionados por el fondo social y de clase de la familia misma. En otros términos: «La familia es

el medio a través del cual la sociedad o la clase imprime sobre el niño y, por lo tanto, sobre el adulto la estructura correspondiente a ella y por ella específica: *la familia es la agenda psicològica de la sociedad» (Ib.,* p. 106). Pero si la acción de las estructuras sociales pasa a través de la psique y resulta *mediada* por la familia, el psicoanálisis, investigando respecto a estas realidades, puede representar un explícito «enriquecimiento» para el materialismo histórico. Obviamente, el tipo de pensamiento analítico que, no sin forzamientos, Fromm intenta «conciliar» con un marxismo, es una forma de psicoanálisis oportunamente «domesticado» y «depurado» de los elementos que lo hacen inconciliable con aquél: como la noción de «pulsión agresiva, la visión pesimista del hombre, la interpretación ahistórica del complejo de Edipo,... (cfr. sobre este particular, las observaciones de G. BEDESCHI, ob. cit., ps. 30-35 y sg.).

Una tentativa substancialmente análoga por acercar el marxismo y el freudismo está representada por el ensayo de Horkheimer *Historia y psicología* (1932) y por el trabajo de Fromm *La caracteriología psicoanalítica y su significado para la psicología social* (1932; cfr. §894). El fruto más relevante del hecho de poner el psicoanálisis al servicio del marxismo crítico se encuentra sin embargo en los *Estudios sobre la autoridad y la familia,* un trabajo colectivo de los más significativos del Instituto, publicado en París en 1936. Esta obra, que es el producto de los cinco primeros años de la dirección de Horkheimer y que testimonia «el refinamiento de los instrumentos heurísticos» empleados por la escuela frankfurtesa en el análisis, según ángulos inéditos, de las estructuras sociales reales (cfr. S. MORAVIA, *Adorno e la teoría critica della società,* Florencia, 1975, p. 10), se divide en tres secciones. La primera está compuesta por los ensayos teóricos e históricos de Horkheimer, Fromm y Marcuse; la segunda, por una serie de encuestas metódicas sobre la moral sexual y sobre la relación autoridad-familia; la tercera, por estudios puntuales con carácter monográfico. Prescindiendo de las últimas secciones y del esbozo de «historia de las ideas» de Marcuse, nos detendremos, sobre todo, en los análisis *teóricos* de Horkheimer y de Fromm —los filosóficamente más relevantes de la obra— procurando evidenciar los puntos en los que sus indagaciones resultan substancialmente convergentes.

En la «Parte sociopsicológica», Fromm se pregunta «cómo es posible que el poder dominante en una sociedad resulte verdaderamente tan eficaz como la historia nos demuestra» (trad, ital., Turín, 1974, p. 79). Cierto, observa, el poder y la potencia externa, personificados por las autoridades en cada momento dominantes, son elementos indispensables para que exista una sumisión y obediencia de las masas *(Ib.).* Sin embargo, como ya había observado Horkheimer en la «Parte general», la opresión «por sí sola, no basta para explicar por qué las clases dominadas

han aguantado el yugo durante tanto tiempo» *(Ib.,* p. 12). En consecuencia, rechazando la base teórica del poder como aparato terrorista basado en la violencia material, Fromm (sensible como todos los frankfurteses al problema de las articulaciones que median entre el ser y la conciencia) afirma también que «esto no ocurre solamente por el miedo al poder físico y a los medios físicos de represión. Es verdad que, excepcionalmente y por tiempo limitado, puede verificarse también por este motivo. Una subordinación que se fundara únicamente en base al miedo de los medios coercitivos reales, precisaría de un aparato de dimensiones tales que, a la larga, resultaría excesivamente costoso; la calidad de la prestación de trabajo de los individuos obedientes por el sólo miedo externo se vería paralizada de un modo tal que, cuando menos, resultaría intolerable para la producción en la sociedad moderna, y se crearía además una debilidad y una inquietud en todas las relaciones sociales» *(Ib.,* página 79).

Para explicar el *hecho* del dominio, tanto Fromm con Horkheimer, recurren al concepto sociopsicológico de una «interiorización de la opresión» a través de las instituciones sociales, evidenciando, una vez más, la familia: «Entre las relaciones que tienen un influjo sobre el carácter espiritual de la mayor parte de los individuos, tanto a través de mecanismos conscientes como inconscientes, la familia tiene una particular importancia. Lo que suceda en ella forma al niño desde la más tierna edad, y desarrolla un papel decisivo en la formación de sus capacidades. El niño que crece en el seno de una familia experimenta la influencia de la realidad, al igual que ésta es mediatizada por el círculo familiar» *(Ib.,* p. 47). Por lo cual, continua Horkheimer, la familia, siendo una de las más importantes agencias educadoras, provee a la reproducción de los caracteres humanos solicitados por la sociedad y les suministra la indispensable actitud ante el comportamiento autoritario del cual depende en gran medida la subsistencia misma del ordenamiento burgués *(Ib.).* En efecto, en la familia «el padre tiene, en última instancia, siempre la razón» *(Ib.,* p. 55) y el niño percibe la sobresaliente superioridad del progenitor en todos los aspectos, desde el de la fuerza física al intelectual, desde el trabajo al apetito en la mesa (piénsese en la «carta al padre» de Kafka). Esto hace que la necesidad de una jerarquía autoritaria se haga en la mente del muchacho, «tan familiar y obvia que también la tierra y el universo, e incluso el más allá, sólo puedan ser experimentados bajo este aspecto» *(Ib., p.* 54).

Establecidas estas premisas, Horkheimer —tendiendo un puente entre el materialismo histórico y el psicoanálisis— sostiene que «cada uno de los mecanismos que están obrando en la familia para la formación autoritaria del carácter han sido investigados, sobre todo, por el psicoanálisis de lo profundo» (Ib., p. 56). En efecto, este último ha demostra-

do cómo las relaciones del niño con los padres, o con quienes les substituyan, condicionan el sentido de inferioridad de la mayor parte de los hombres y determinan «la concentración de toda la vida psíquica en torno al concepto de orden y de subordinación» *(Ib.)*. Sobre esta serie de problemas, el verdadero «especialista» es en cualquier caso Fromm, quien remitiéndose a la tesis central de Horkheimer, pero llevando el discurso a un plano más teóricamente psicoanalítico, escribe: «a través del Super-yo, la potencia externa se ve transformada, y precisamente de externa a interna. Las autoridades, en cuanto representadas por la potencia externa, son interiorizadas, y el individuo actúa conformemente a sus órdenes y prohibiciones, no sólo por el miedo a los castigos exteriores, sino por el miedo de la condición psíquica que ha erigido en sí mismo» *(Ib.*, p. 80). Este mecanismo de «introyección» de la autoridad, según Fromm, funciona con modalidades análogas tanto para con la autoridad *paterna* como para con la autoridad *social.* En efecto, a través de la identificación con el padre y la interiorización de sus demandas y prohibiciones, el Super-yo es investido de los atributos de la moral y del poder. A continuación, el Super-yo es *proyectado* de nuevo sobre los depositarios de la autoridad social. En otras palabras, el individuo inviste a la autoridad efectiva con los atributos del propio Super-yo *(Ib.)*.

A través de estos actos de proyección del Super-yo sobre las autoridades, estas últimas se substraen ampliamente a la crítica racional, y se las cree poseedoras de moralidad, sabiduría y capacidad, en una medida ampliamente independiente de su manifestación real. Esta «transfiguración» de la autoridad a través de la proyección de las cualidades del Super-yo, explica en efecto, según Fromm, aquella «veneración» por la autoridad que constituye una gran parte del vivir social. En efecto, le sería «muy difícil al adulto crítico tener el mismo sentido de veneración hacia las autoridades sociales dominantes, si ellas, a través de la proyección del Super-yo, no mantuvieran efectivamente las mismas cualidades que tuvieron en su momento los padres para con el niño acritico» *(Ib.*, p. 80). Hasta aquí puede parecer que entre marxismo y freudismo existe plena armonía. En realidad, observa Fromm, la concepción psicoanalítica tradicional resulta problemática a causa de la insuficiente valoración de la conexión existente entre la estructura familiar y la estructura social *(Ib.*, p. 83). Por ejemplo, cuando Freud dice que en el curso del tiempo los representantes de la sociedad se amparan en la figura del padre, esto es justo en cierto sentido externo y temporal, pero tal afirmación debe ser completada por la afirmación inversa, es decir, que el padre se sitúa al lado de las autoridades dominantes en la sociedad *(Ib.)*. En otras palabras, «la autoridad de que goza el padre en la familia no es una autoridad casual, "integrada" luego de las autoridades sociales; la autoridad del *pater familias* se funda, en último análisis, en la estructura autorità-

ria de la sociedad en su conjunto. El padre, en la familia, es ante el hijo el primer (en el tiempo) mediador de la autoridad social, pero de ésta él es (en el contenido) no el modelo, sino el reflejo» *(Ib.).*

En cuanto espejo o lugar de mediación de la autoridad social, la familia representa, por su propia constitución, la célula conservadora que garantiza el status quo del cuerpo económico y político. Por eso, observa Horkheimer, «toda tentativa de mejorar las condiciones de la familia independientemente de la totalidad sigue siendo, al menos hoy, necesariamente sectaria y utópica, y desvía simplemente los deberes históricos que urgen» *(Ib,* p. 50). Tanto es así que todos los movimientos conservadores —políticos, morales o religiosos— han tenido muy clara la importancia básica de la familia como impulsora del carácter autoritario y se han impuesto como deber la consolidación de la misma con todos sus presupuestos, como la prohibición de la relación extra-matrimonial, la propaganda para la procreación y la educación de los niños, la relegación de la mujer al hogar doméstico, etc. *(Ib.,* ps. 58-59). En consecuencia, escribe Horkheimer, uniendo de un modo típicamente frankfurtés freudismo, marxismo y de perspectiva revolucionaria «hasta que la estructura fundamental de la vida social y la cultura de la época contemporánea, que reposa sobre ella, no se transformen radicalmente, la familia ejercerá su insubstituible función como productora de determinados tipos de caracteres autoritarios» *(Ib.,* p. 58).

Otro de los documentos fundamentales de la psico-sociologia frankfurtesa es *La personalidad autoritaria* (1950), que forma parte de la monumental investigación colectiva *Estudios sobre prejuicio,* promovida, en el exilio americano, por S. H. Flowerman y por Horkheimer (que no obstante no participó en la redacción de la obra). *La personalidad autoritaria* (vol. III de los *Studies in Prejudice),* escrita por T. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson y R. N. Sanford, se propone sacar a la luz tanto el «tipo antropológico» capaz de favorecer el nacimiento de los regímenes autoritarios y represivos, como el «potencial fascistico» ínsito en las sociedades liberal-democráticas. La tipología del carácter autoritario, tal como emerge del volumen, presenta, utilizando las palabras de Horkheimer en *The Lessons of Fascism:* «la adopción mecánica de los valores convencionales; la ciega subordinación a la autoridad combinada con un odio ciego hacia todos sus opositores, los diferentes, los excluidos; el rechazo de un comportamiento introvertido; un pensamiento rígidamente estereotipado; una tendencia a la superstición; una devaluación mitad moralista, mitad cínica de la naturaleza humana; la tendencia a la proyección» (trad. ital. en *La società di transizione,* cit., ps. 48-49).

893. CARACTERES GENERALES DE LA «TEORÍA CRÍTICA». MARXISMO Y UTOPÍA.

Simultáneamente a esta obra de confrontación (y de polémica) con el cuadro histórico y cultural contemporáneo, el pensamiento frankfurtés ha ido asumiendo cada vez más con mayor claridad aquella fisonomía peculiar de «teoría crítica de la sociedad» (o neomarxismo crítico y dialéctico) que, desde Horkheimer en adelante, se ha convertido en la bandera de la Escuela.

Globalmente considerada, la teoría de los frankfurteses es, o intenta ser, una mirada crítica al mundo teniendo como fin la transformación revolucionaria de la sociedad. Una primera característica de la misma es la *globalidad* y la *interdisciplinariedad* del método de investigación. Rechazando cualquier perspectiva analítico-sectorial de tipo «burgués», la Escuela de Frankfurt se propone, en efecto, reproducir la complejidad dialéctica de su objeto de estudio (la sociedad de hoy) a través de una serie de trabajos colectivos y multi-disciplinarios. Este plan de indagación resulta claro desde el *exordio* horkheimeriano, promotora de un planteamiento social-filosófico abierto a las integraciones empíricas: «la filosofía social debe ocuparse, sobre todo, de aquellos fenómenos que pueden ser entendidos sólo en conexión con la vida social de los hombres: del Estado, del derecho, de la economía, de la religión; en resumidas cuentas, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad» (*La situazione attuale della filosofia della società...,* cit., p. 28).

No obstante, el verdadero y propio «manifiesto» de esta tendencia es el prefacio al primer número de la «Zeitschrift für Sozialforschung», en el cual se lee: «La revista tiene como punto de mira la promoción de la teoría del proceso social actual mediante la concentración en los problemas de la sociedad de todas las ciencias especialmente importantes para su constitución. Las fuerzas económicas, psicológicas y específicamente sociales deben ser estudiadas a través de investigaciones en los respectivos sectores del saber en la perspectiva de su eficacia social. La revista trata también cuestiones filosóficas y de visión del mundo cuando son significativas para la teoría de la sociedad. Con la aplicación de los nuevos métodos y los datos de las ciencias especiales debe hacerse posible la comprensión de los procesos especiales... Entre los problemas específicos está, en primer lugar, el de la conexión entre los ámbitos culturales particulares, su recíproca dependencia y la conformidad a leyes de cambio. Una de las tareas primordiales para la solución de este problema es la constitución de una psicología social que salga al encuentro de las necesidades de la historia... Incluso si la revista está preferentemente orientada a una teoría de la historia de nuestra época, precisa de investigaciones históricas extendidas a las épocas más diversas... no deberán faltar

tampoco investigaciones sobre la dirección del futuro desarrollo histórico... Análogamente, no es posible un conocimiento de la sociedad actual sin el estudio de las tendencias que en ella llevan hacia una planificación económica...» (ZfS, Jahrgang I, 1932, ps. i-ii; cfr. A. SCHMIDT, ob. cit., ps. 99-100).

Una segunda característica de la teoría *crítica,* que define su «criticidad» programática, consiste en el rechazo de tomar la realidad tal como es y en la «encarnizada voluntad de transformarla» *(Teoria critica,* cit., vol. I, p. 190). Persuadidos de la inadecuación entre realidad y razón y convencidos de que el ser no es una estructura cerrada y pre-constituida, sino un campo abierto de condiciones sobre las cuales se puede intervenir dialécticamente, los frankfurteses —en contraposición a toda filosofía justificadora de lo existente— sostienen, que el mundo ya no *se halla* conforme con las espectativas racionales de los individuos, sino que debe ser sometido por ellos. Como puntualiza Horkheimer, si el juicio categórico es típico de la sociedad pre-burguesa («es así, y el hombre no puede hacer nada»); si el hipotético y disyuntivo es propio del mundo burgués («en ciertas circunstancias puede producirse este efecto, o es así o bien es de otro modo»); para la teoría crítica vale el principio: *«no es necesariamente así, los hombres pueden modificar el ser, las condiciones para hacerlo se dan ahora» (Ib.,* vol. III, ps. 171-72, nota; las cursivas son nuestras).

Todo esto presupone obviamente, en antítesis a toda profesión de «evaluabilidad» (cuya contrapartida inevitable es una afasia conservadora en relación con lo negativo del mundo), que la filosofía social, entendida como «interpretación filosófica del destino de los hombres» *(La situazione attuale,..,* cit., p. 28), tenga la posibilidad, e incluso el derecho-deber de «criticar» el presente a la luz de una serie de *criterios* o de *valores* englobados en la idea-proyecto de una «comunidad de hombres libres» *(Teoria critica,* cit., vol. II, p. 162) capacitada para garantizar «la felicidad de todos los individuos» *(Ib.,* p. 191) de un modo adecuado a las necesidades y las exigencias de la especie *(Ib.,* II, p. 189).

Por estos sus aspectos de fondo, la teoría crítica, situándose más allá de la tradicional oposición entre materialismo e idealismo, intenta ser realista y utópica a un tiempo. *Realista,* puesto que al no pensar que el espíritu sea «una entidad autónoma, separada por la existencia histórica» *(Ib.,* I, p. 9), acaba estando marxísticamente adherida a la sociedad en su desenvolverse «material», y hostil, por principio, a toda perspectiva interiorística, que olvida el hecho de que no basta «superar las antítesis *en el* pensamiento, sino que se precisa a su vez de la lucha histórica» *(Ib.,* I, p. 263; las cursivas son nuestras). *Utopistica,* puesto que viendo en la *humanitas* una promesa *todavía* por mantener y un valor *todavía* Por realizar (cfr. G. PASQUALOTTO, *Teoria come utopia,* Verona, 1974,

p. 153), mira sobre todo al futuro, convencida de que «las posibilidades del hombre son otras que las de realizarse en aquello que es dado hoy en día, otras que la acumulación de poder y de provecho» *(Teoria critica,* cit., vol. II, p. 191).

La naturaleza «utopista» de la teoría crítica —entendiendo por utopía «la crítica de aquello que es y la representación de aquello que debería ser» *(Gli inizi dellafilosofia borghese della storia,* cit., p. 63), o sea, no el ensueño abstracto de lo irrealizable, sino la lucha concreta por aquello que, aunque no hallándose hoy en la realidad, podría mañana encontrársele «lugar»— ha sido asumida y defendida por todos los frankfurteses, unánimemente persuadidos de que sólo pensando «aquello que es» *a la luz* de «aquello que no es» se puede hacer teoría auténtica (y no ideológica).

Emblemáticas son, a este propósito, las afirmaciones de Marcuse, que en *Philosophie undKritische Theorie* (1973) defiende el binomio filosofiautopia («El elemento utopistico ha sido, por mucho tiempo, el elemento progresivo de la filosofía: tales fueron las construcciones del Estado mejor, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz perpetua»; trad, ital., en *Cultura e società,* cit., p. 95) y que en la *Nota sobre la dialéctica* (1960), refiriéndose a Mallarmé, sentencia: «Lo ausente debe estar presente en cuanto la mayor parte de la verdad reside en lo ausente», «el pensamiento es, en efecto, el trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe», «¿qué somos entonces nosotros sin la ayuda de aquello que no existe?» (en *Ragione e rivoluzione,* Bolonia, 1976, p. 16). A análogas tesis recurre también continuamente Adorno, para quien la filosofía es el intento de considerar las cosas desde el punto de vista de la futura redención.

Esto no significa que la filosofía, para los maestros de la «Kristische Theorie», deba ofrecer un prototipo detallado del no-aún. El «futuro» o «lo otro», para ellos, permanece substancialmente *indecible,* exactamente como el Dios de la tradición hebraica del que hablará Horkheimer. El deber del pensamiento no es el de anticipar la configuración *concreta* del futuro, sino el de denunciar el presente y sus males. En otros términos, «se trata de una utopía que tiene un carácter más negativo que positivo, porque, a diferencia de la utopía clásica (Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier), la cual prescribía a veces hasta los detalles y la forma de la ciudad ideal, se concreta sobre todo en la crítica disolvente de la sociedad real» (N. ABBAGNANO, *Historia de lafilosofía,* edi. Hora, Barcelona, 1994, vol. III, p. 800). Esta fidelidad a la utopía *negativa* ha sido repetida por los frankfurteses hasta el fin: «Profeso la teoría crítica; puedo, por lo tanto, decir qué cosa es falsa, pero no sé especificar qué cosa es justa» *(Zur Kritik gegenwärtigen Gesellschaft,* 1968, trad, ital., en *La società di transizione,* cit., p. 150). Es más, según el último

Horkheimer, la imposibilidad de definir el bien forma parte de nuestra constitutiva finitud y representa un útil antídoto contra dogmatismo absolutista (religioso o político) de aquellos que, pretendiendo conocer la idea del Bien, han hecho, por lo general, sufrir al prójimo: «nosotros podemos definir los males, pero no podemos decir qué cosa es absolutamente justa... El "duce" llámese Stalin o Hitler, presenta su nación como el bien supremo, afirma saber qué cosa es el bien absoluto, y los demás son el mal absoluto. A esto, la crítica debe oponerse, porque nosotros no sabemos qué cosa es el bien absoluto y, ciertamente, no lo es ni nuestra nación ni cualquier otra» *(Kritische Theorie gestern und heute;* conferencia veneciana de 1969; *editada en La società di transizione,* ob. cit., página 171).

La privilegiación del pensamiento negativo representa también el *trait d'union* entre la Escuela y el arte vanguardista, del que ella ha recibido varias influencias y con la cual, en virtud de sus actitudes de «rechazo» de lo existente, presenta declaradas afinidades electivas. En efecto, contrariamente a la doctrina leninista de la *Tendenzliteratur,* fautora del arte comprometido y politizado, y a las doctrinas de Lukács (§879) que llevan a ver en las obras de arte de vanguardia un signo de la decadencia burguesa, los frankfurteses, practicando una distinta sociología y filosofía del arte, perciben más bien una denuncia (indirecta) de la falta de lógica y de los tormentos no resueltos de la sociedad contemporánea, y la aspiración a un mundo totalmente *diferente* del actual (§902 y 908).

Delineadas la formación y las temáticas generales de la Escuela, sólo nos queda pasar al estudio de cada una de sus figuras. Ahora, si «la Escuela de Frankfurt» es una expresión con la cual se designa: «un *suceso* (la fundación del Instituto), un *proyecto científico* (denominado "filosofía social"), un *modo de proceder* (llamado "teoría crítica"), y, en fin, una *corriente* o movimiento» (PAUL LAURENT ASSOUN, *La Escuela de Frankfurt),* es indudable que sus mayores representantes, o sea, aquellos que han encarnado su identidad histórica y teórica, han sido Horkheimer, Adorno y Marcuse.

894. HORKHEIMER: LA LÓGICA DEL DOMINIO Y LA DIALÉCTICA AUTODESTRUCTIVA DEL ILUMINISMO.

MAX HORKHEIMER nace en Stuttgart en 1895, de una familia burguesa acomodada, por la que será educado dentro del espíritu del hebraísmo. En un principio trabaja al lado de su padre. A pesar de haber interrumpido sus estudios, no abandona sus intereses intelectuales. Escribe una serie de novelas, que sin embargo no publica. Durante su aprendizaje profesional y comercial encuentra a las dos personas que le serán

más cercanas en su vida: Rose Riekher y Friedrich Pollok. La primera, no obstante la inicial aversión de la familia, molesta por la elección «anticonformista» del hijo (Rose-Maidon era la secretaria del padre, era algo mayor y, sobre todo, no era hebrea) se convertirá en la amada consorte del filósofo: «mi matrimonio —dirá en una entrevista en 1970— se ha desarrollado de una forma tal que no sólo mi mujer habría dado su vida por mí, sino que ella es para mí la realidad más bella y más alta». El segundo, conocido estudioso de economía política, será hasta su muerte el amigo y confidente inseparable.

A los 18 años, en 1913, lee a Schopenhauer, del cual recibe una duradera influencia (el filósofo del dolor, será siempre para Horkheimer uno de los predilectos «compañeros del espíritu»). En 1918 se inscribe en la Universidad. En 1922 obtiene el doctorado *summa cum laude* con una tesis sobre Kant, escrita bajo la supervisión de Hans Cornelius, un estudioso de tendencias neocriticistas. En 1930 asume el cargo de profesor agregado de filosofía social en la Universidad de Frankfurt y de director del Instituto — cuyas vicisitudes, como hemos visto, quedarán desde entonces ligadas a su nombre: «No tenéis idea, dirá Pollok, de la cantidad de cosas, en la historia del Instituto y en los escritos de sus mienbros, que derivan de Horkheimer. Sin él probablemente todos nosotros nos habríamos movido en una dirección distinta (cfr. M. JAY, ob. cit., p. 445). En 1950, después del período americano (§889), regresa a Alemania, donde se había abierto de nuevo el Instituto cerrado 17 años antes por los nazis. Reanuda, junto a Adorno, la dirección de la Escuela y recupera su cátedra universitaria; en 1951 es elegido Rector de la Universidad de Frankfurt «idolatrado por los frankfurteses que eran felices por haber recuperado por lo menos a uno de los supervivientes de la cultura de Weimar. Frecuentaba a Konrad Adenauer y aparecía a menudo en la radio, en la televisión y en las páginas de los periódicos» *(Ib.,* p. 454). Desde 1954 hasta 1959 enseña de nuevo en América, en Chicago. Mientras tanto, se aleja cada vez más del marxismo, hasta el punto de autorizar con «titubeos» (en 1968) la publicación de los ensayos de los años treinta, con el temor de indeseadas instrumentaciones políticas. Abandona la enseñanza y la dirección del Instituto, por límites de edad, se traslada más tarde a Suiza, donde muere, en Lugano, en 1973. Entre sus obras recordamos los artículos aparecidos en la «Zeitschrift» (1932-41) y recogidos más tarde en *Teoría crítica* (1968), *Los inicios de lafilosofía burguesa de la historia* (1930), *Hegel y la metafísica* (1932), *Crepúsculo* (1934), *Estudios sobre la autoridady lafamilia* (1936), *El estado autoritario* (1942, inédito), *Dialéctica del iluminismo* (1947), *Eclipse de la razón* (1947), *La nostalgia del totalmente otro* (1970), *La sociedad de transición* (1972), *Estudios de filosofía de la sociedad (1972), Cuadernos, 1950-1969(1974).* Actualmente, la editorial Fischer de Frankfurt está preparando los *Gesammelte Schriften.*

Ante la *alienación* contemporánea del hombre, encarnada en la racionalidad homicida de los campos de concentración nazis, el poder terrorista de Stalin y la manipulación del individuo en la sociedad de masas, Horkheimer y Adorno se preguntan *por qué* la humanidad «en vez de entrar en un estadio verdaderamente humano se hunde en un nuevo tipo de barbarie». La respuesta a esta pregunta focal de la meditación frankfurtesa de los años cuarenta, que refleja la curva pesimista de un pensamiento desilusionado por los excesivos eventos de la historia, está contenida en la *Dialéctica del ilumnismo,* una investigación iniciada en 1924, terminada en 1944 y publicada en Amsterdam en 1947. En ella, Horkheimer y Adorno esbozan un tipo de sociopatología que procede de la sintomatología a la etiología. En efecto, siguiendo los pasos de un análisis descriptivo de la «enfermedad» de la civilización moderna, intentan elevarse a una interpretación filosófica de sus razones ocultas.

En el *Prefacio* a la nueva edición alemana de 1969 los autores declaran que «Ningún extraño podrá fácilmente hacerse una idea de la medida en la cual somos responsables ambos de cada una de las frases. Secciones enteras las hemos dictado conjuntamente; la tensión de dos temperamentos espirituales que se han aliado en la *Dialéctica* constituye su elemento vital» *(Dialektik derAufklärungPhilosophische Fragment,* trad, ital., Turín, 1966. Las citas siguientes se refieren siempre a la edición de 1980, que es la primera edición íntegra de la obra. El texto arriba expresado se halla en la p. vii). En consecuencia, más allá de las discordantes suposiciones, los críticos (para una reseña razonada: cfr., por ejemplo, S. PETRUCCIANI, *Razón y dominio, Lo auténtico de la racionalidad occidental en Adorno y Horkheimer,* Roma, 1984, cps. I y II), resulta aún difícil establecer con exactitud la aportación *efectiva* de cada uno de los dos. Parece de todos modos que la idea del libro y algunas de sus categorías-tipo, por ejemplo la del «iluminismo» y de la «razón instrumental» llevan el sello determinante, aunque no exclusivo, de Horkheimer.

Ambos autores de la *Dialéctica* están convencidos de que la alienación contemporánea ahonda sus raíces en la «lógica del dominio» propia de Occidente y de la civilización humana en general, o que «la furiosa locura colectiva de hoy» estaba «ya presente en germen en la objetivación primitiva, en la mirada con la cual el primer hombre vio el mundo como una presa» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 151). En efecto, a diferencia del marxismo tradicional, propenso a ver la fuente de todos los males en la propiedad privada, Horkheimer y Adorno consideran que no es tanto la propiedad privada quien genera la actitud del dominio y de la apropiación cuanto la actitud del dominio y de la apropiación es lo que genera la propiedad privada. Por lo demás, argumentan

los dos autores, si fuera verdadera la crisis del marxismo ortodoxo, una vez abolida la propiedad privada debería decaer también el dominio. En cambio, la supresión de la propiedad privada de los medios de producción no implica, automáticamente, la eliminación de las distintas formas de dominio. Es más, estas últimas, como lo atestigua la evolución histórica del comunismo soviético, pueden resurgir bajo formas nuevas y aún más opresivas que las anteriores. Por lo cual, la inadecuación práctica de la teoría marxista clásica no hace más que confirmar la inadecuación teórica de la diagnosis marxista clásica.

Establecido que el dominio, con respecto a la propiedad privada, es un elemento fundador y no fundado, se trata de iluminar sus matrices y sus formas. Según nuestros autores, la lógica del dominio resulta substancialmente idéntica a la lógica *iluminística.* Obviamente, en este contexto, el concepto de «iluminismo» experimenta una evidente ampliación de significado, en cuanto deja de identificarse con aquello que los historiadores de la cultura todavía entienden con tal expresión (la filosofía de la *Aufklarung* del setecientos) para volver a ser una categoría típico-ideal apta para aludir a aquella línea del pensamiento «burgués» moderno que, partiendo de Descartes y Bacon, celebra sus triunfos en la cultura del setecientos y, más tarde, tras su estela, en el positivismo, el neopositivismo y el pragmatismo. Tanto es así que Adorno, en sus lecciones sobre terminología filosófica, advierte que el concepto de iluminismo reviste un «sentido extraordinariamente amplio», que comprende las «más diversas corrientes a partir de Descartes y Bacon» *(Philosophische Terminologie,* trad, ital., Turín, 1975, vol. I, p. 60).

Aunque hallando su propia manifestación *teórica* en determinados sistemas filosóficos, el iluminismo del que nos hablan Horkheimer y Adorno no se agota en una simple línea de pensamiento, puesto que se identifica con alguno más original, o sea, con la *praxis* misma (en el sentido marxianamente amplio del término) de la lógica del dominio. Tanto es así que, entendido «en el sentido más amplio de pensamiento en continua progresión» («im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkes das Ziel verfolgt») *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 11; cfr. T. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften,* Bd. 3, p. 19) ello acaba por coincidir con la historia misma de la civilización: «historia universal e iluminismo se vuelven la misma cosa» *(Ib.,* p. 53). Y puesto que para los frankfurteses decir iluminismo es decir burguesía, el concepto de «sociedad burguesa» experimenta, en sus obras, una correspondiente y análoga ampliación de significado, hasta el punto de que la *Odisea,* para ellos, se configura como «uno de los primeros documentos representativos de la civilización burguesa occidental» *(Ib.,* p. 8). En efecto, Horkheimer, en una carta de 1942 a L. Lòwenthal, escribe que «el iluminismo es aquí idéntico al pensamiento burgués, e incluso al pensamiento en general, dado que no

hay pensamiento, propiamente hablando, que en las ciudades».
Genéticamente hablando, la actitud «iluminista» emana de un primordial impulso de auto-afirmación egoísta del hombre frente a la realidad, dictado, además de por el miedo a la muerte, por el miedo a lo «otro» y a lo «desconocido». Aunque se proponga combatir el mito, el iluminismo nace, pues, de un miedo mítico e irracional frente a las fuerzas que circundan el yo, y del consiguientemente proyecto de hacerse «dueño» suyo a través de su violenta fagocitación: «el iluminismo... ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y de hacerlos dueños» *(Ib.,* p. 11). En la base del iluminismo se encuentra, pues, una relación deformada entre el hombre y el ser consciente, consiguiente a la ruptura de la unidad y de la armonía entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, y al esfuerzo, por parte del hombre y del sujeto, por *imponerse* sobre la naturaleza y sobre el objeto, hasta la paranoica situación final en la cual «el sujeto es el centro» y «el mundo es sólo una ocasión para su delirio» *(Ib.,* p. 205). Sin embargo la lógica dominadora del iluminismo resulta enteramente minada por una dialéctica *auto-destructiva* que, trastocándose «objetivamente en locura» *(Ib.,* p. 219), lleva al hombre a perderse a sí mismo y a ser esclavo de su lógica de potencia. En efecto, «la tierra iluminada resplandece a la enseña de su triunfal desventura» («Aber die vollends aufgeklàrte Erde strahlt im Zeiche triumphalen Unheils» *(Ib.,* p. 11; cfr. T. W. ADORNO, *Ges. Schr.,* cit., p. 19).
Esto sucede porque el hombre, en su intento de ser el señor del mundo, en realidad se somete a sí mismo. En efecto, ahora «cortado» de la naturaleza, se convierte en un «instrumento» de los otros hombres y de sus mismas producciones, o sea, en un ser «alienado». Tanto más cuanto el proyecto iluminístico de la «conquista» del ambiente implica una antinatural ética de sacrificio, o sea, una renuncia por parte del individuo a las llamadas del instinto y del placer, en favor del trabajo y de la fatiga: «La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia» *(Ib.,* p. 62). Ya Fromm, en un artículo de 1932 titulado *La caracteriología psicoanalítica y su significado para la psicología social,* había sacado a relucir (tras la estela de Weber, Sombart, Troeltsch, etc.) cómo la mentalidad burguesa, junto al «desencanto del mundo», comporta escoger el «deber» en lugar del «placer», y cómo la devaluación burguesa de la sexualidad («Goza poco, recomendaba Franklin, el placer de la carne, excepto por motivos de salud o por condescendencia, nunca hasta llegar a cansarte o a debilitarte») implica, junto al maníaco culto al «orden», un tipo de hombre en posesión de un carácter psicoanalíticamente definido como «anal» (trad, ital., en AA. Vv., *Psicoanalisi e marxismo,* cit., p. 146; cfr. G. BEDESCHI, ob. cit., ps. 35-38).

Retomando este tipo de discurso, pero más allá de las preocupaciones «freudianas» de Fromm y en conexión con su comentario histórico-filosófico de las desventuras de Occidente, Horkheimer y Adorno ven en el «burgués» Ulises un caso paradigmático del espíritu iluminístico del sacrificio. En efecto, del mismo modo que Odiseo rechaza probar la flor de loto y comer los bueyes de Hiperión, para no disuadirse de su obligatoria misión, o acepta las invitaciones de «lecho y amor» de Circe (Odisea, X, 333 y sg), pero sólo después de que la maga haya jurado no transformarlo en cerdo, así el burgués puede consentir el placer sólo si ello no le impide conseguir sus fines. En una sociedad basada sobre el orden jerárquico y clasista de la división del trabajo, el «sacrificio» resulta sin embargo *desigualmente* repartido. En efecto, si bien el señor y el esclavo deben renunciar *ambos* al instinto, es el primero quien *establece* el tipo de sacrificio que el segundo debe aceptar. Para Horkheimer y Adorno esta situación se encuentra aludida sugestivamente en el encuentro de Ulises con las sirenas, «alegoría presagiadora de la dialéctica del iluminismo» *(Dialéctica del iluminismo,* cit., p. 42). Como es conocido, «el astuto navigator», para escuchar el canto hechicero de las sirenas se hace atar al palo mayor del barco, después de haber tapado con cera los oídos de sus compañeros de viaje. De esta forma él puede oír sus cantos sin ceder a la destructora invitación al placer y a la felicidad. Así, mientras «frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y dejar todo aquello que está a un lado», Ulises, si bien yendo al encuentro de sus llamadas de gozo, resulta igualmente atado al papel del deber: «Él oye, pero impotente, atado al palo del barco, y cuanto más fuerte se vuelve la tentación, con más fuerza se hace atar; al igual que, más tarde, también los burgueses se negarán con igual tenacidad a la felicidad, cuando más —aumentando su poder— la tendrán a su alcance. Aquello que ha oído quedará para él sin continuación: él no puede hacer otra cosa que indicar con la cabeza que lo desaten, pero será demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, saben únicamente del peligro del canto y no de su belleza, y lo dejan atado al palo para salvarlo y para salvarse ellos mismos con él. Ellos reproducen, con la suya propia, la vida del opresor, que ya no puede sarlirse de su rol social. Los mismos vínculos con los que está atado irrevocablemente a la praxis mantienen a las sirenas lejos de la praxis: su tentación es neutralizada a puro objeto de contemplación, a arte. El encadenado asiste a un concierto, inmóvil al igual que los futuros oyentes, y su grito apasionado, su petición de ser liberado, muere ya en un aplauso» *(Ib.,* ps. 41-42).

895. HORKHEIMER: LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL Y DE LAS FORMAS DE PENSAMIENTO CONEXAS A LA PRAXIS DEL DOMINIO.

Nacido como proyecto de hacer al hombre «dueño del ser» y de sacar al individuo «de su estado de minoría de edad», el iluminismo se ha girado —desde Odiseo a la actual sociedad tecnológica— hacia una inmolación del hombre mismo. Surgido como enemigo implacable del mito, él mismo ha acabado por revelarse como un mito, cuyo precio es la alienación progresiva de la especie. Según Horkheimer, en la base de esta dialéctica suicida está el triunfo de la «razón subjetiva», que él examina críticamente, sobre todo en *Eclipse de la razón,* una obra contemporánea de la *Dialéctica del iluminismo,* de la cual retoma y desarrolla algunas problemáticas.

En *Eclipse de la razón,* publicada en 1947, pero basada en una serie de conferencias pronunciadas 1944 en la Columbia University, Horkheimer —convencido de que «la denuncia de lo que comúnmente se llama razón es el mayor servicio que la razón puede hacer a la humanidad» *(Ob.,* cit., p. 160)— distingue entre una razón *objetiva* y una razón *subjetiva.* La primera es la de los grandes sistemas filosóficos (por ej.: Platón, Aristóteles, La Escolástica y el idealismo alemán) que tiende a individuar una razón capaz de hacer la función de *substancia* de la realidad y de *criterio* del conocimiento y del obrar, o sea, de guía para cuestiones de fondo como: «la idea del máximo bien, el problema del destino humano, el modo de realizar los fines últimos» *(Ib.,* p. 12). La segunda es la que se niega a conocer un fin último o, en general, a *valorar* los fines, deteniéndose solamente en establecer la *eficacia* de los medios. En otros términos, la razón subjetiva es propia de un tipo de racionalidad formal o instrumental que se limita a estudiar la *coherencia interna* de un determinado procedimiento, y la *funcionalidad* de ciertos medios en relación con ciertos fines, juzgando imposible un examen «científico» y «racional» de los fines, los cuales, perteneciendo al mundo del *deber-ser,* escaparían a toda comprobación empírica: «Subjetivándose, la razón también se ha formalizado». El formalizarse de la razón tiene implicaciones teóricas y prácticas de gran alcance. Para la concepción subjetivista, el pensamiento no puede ser de ninguna utilidad para establecer si un fin es deseable en sí. La validez de los ideales, los criterios de nuestras acciones y convicciones, los principios básicos de la ética y de la política, todas nuestras decisiones fundamentales, se hacen depender de factores distintos de la razón» *(Ib.,* ps. 14-15).

En efecto, si la razón, comportándose como órgano planificador «neutral hacia los fines», se reduce a una «finalidad sin fin alguno» por ello, se puede utilizar para todos los fines» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 94), resulta evidente que los fines se propondrán no en base a motiva-

dones objetivas, o sea, con referencia a la realidad y a la verdad, sino en base a motivaciones extra-racionales y utilitarísticas: «La razón ya se ha sometido completamente al proceso social; criterio único ha llegado a ser su valor instrumental, su función de medio para dominar a los hombres y a la naturaleza» *(Eclisse della raggione,* cit., p. 25). Tanto es así que los «oscuros escritores de la primera burguesía, tales como: Maquiavelo, Hobbes y Mandeville» se han hecho «portavoces del egoísmo del sujeto» y «han denunciado la armonía aun antes de que fuera elevada a doctrina oficial de los otros, de los serenos, de los clásicos» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 96). Análogamente, la literatura negra de De Sade, a la cual Horkheimer y Adorno dedican varias páginas de su obra, no ha hecho más que revelar y llevar a sus más crudas y coherentes consecuencias al egoísmo latente en la psique burguesa. En todo caso, si a los individuos se les impide la posibilidad de discutir críticamente sobre sus fines, estos últimos acabarán completamente en poder de los individuos y de los grupos que detentan, cada vez las riendas del poder (como los capitalistas de Occidente o los burócratas de la URSS). De ahí la paradoja típica de nuestra época: por completo racionalizada y tecnificada por lo que se refiere a los medios (incluidos los *lager)* pero supeditada a las decisiones irracionales del Poder por lo que se refiere a los fines.

Esto no significa que Horkheimer proponga una *vuelta* a la razón objetiva del pasado: «La tarea de la filosofía no consiste en defender obstinadamente una de estas dos concepciones a expensas de la otra, sino en alentar la crítica recíproca» por cuanto «falso no es uno u otro de estos dos conceptos, sino la hipostización de uno de ellos a expensas del otro» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 150).

La estigmatización horkeimeriano-adorniana de la razón subjetiva (recordemos que en la edición alemana *Eclipse of reason* ha sido incluido en un volumen titulado *Zur Kritik der instrumemtellen Vernunft,* Frankfurt, 1967), está unida estrechamente a una reseña polémica de aquellas filosofías de la modernidad que han acompañado y favorecido la aparición de la forma mentis según la cual: «el ser es visto bajo el aspecto de la manipulación y de la administración» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 90) y el yo es considerado en la perspectiva del «omnipotente mero tener» *(Ib.,* p. 18). Por ejemplo, Descartes, institucionalizando la contraposición hombre-naturaleza y teorizando ia primacía de la *res cogitans* sobre la *res extensa* no ha hecho más que repetir y fundar, según los cánones de la filosofía moderna, la voluntad de dominio que está en la base de Occidente —y que los primeros capítulos del *Génesis* han hecho popular con la figura del hombre rey de la creación y «único y absoluto dueño del mundo» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 93). La idea burguesa de la razón encuentra otro de sus adalides en *Bacon,* puesto que «la feliz unión en la que el piensa, entre el intelecto humano y la natura-

leza de las cosas, es de tipo patriarcal: el intelecto que vence la superstición, debe mandar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la servitud de las criaturas, ni en su dócil aquiescencia a los señores del mundo. Este se halla a la disposición no sólo de todos los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, sino también de todos los obreros sin que importen sus orígenes...» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 12).

El *kantismo* expresa, a su vez, la tentativa iluministica de «incorporar» en el yo y en su «gestión activa y organizada» todo aquello que es naturaleza. En particular, con su revolución coperniana, Kant reduce el objeto a simple «material» caótico que, el sujeto tiene la misión de «formar» en virtud a determinados esquemas a priori, los cuales prescriben a la naturaleza cómo *debe ser.* Habiendo «anticipado instintivamente aquello que ha sido realizado conscientemente sólo por Hollywood: las imágenes son censuradas anticipadamente, en el acto mismo de su producción, según los módulos del intelecto conforme al cual deberán ser completadas» *(Ib.,* p. 90); el formalismo transcendental de Kant, representa así, el correlato filosófico de la mentalidad burguesa, la cual «ve a priori el mundo como la materia con la cual es fabricado» *(Ib.).* El *pragmatismo,* que juzga la consistencia de una idea en base a los resultados prácticos que de ella se derivan, elevando el éxito a criterio supremo de verdad, y haciendo de las teorías puros esquemas o planes de acción (cfr. *Eclisse della ragione,* cit., p. 42 y ensayos), se configura a su vez, como la manifestación doctrinal del praxismo eficentista de la sociedad burguesa y de su concepción instrumental de la razón. Por lo que se refiere al *positivismo* (viejo y nuevo) éste se identifica con la «filosofía» misma de la moderna sociedad técnico-industrial y con el ideal científico que la invade (§900).

896. HORKHEIMER: CIENCIA Y SOCIEDAD ADMINISTRADA. LOS RESULTADOS PESIMISTAS DE LA CRÍTICA AL ILUMINISMO: LA TEORÍA COMO ÚNICA FORMA DE PRAXIS.

El proceso frankfurtés a las filosofías de la «razón manipuladora» y del «mundo tecnicizado», o sea, de todas aquellas formas de pensamiento que han «dejado de lado la exigencia clásica de pensar el pensamiento» temiendo alejarse del «imperativo de guiar la praxis» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 33) alcanza también a la *ciencia.*

Ya en el ensayo de 1930, *Los inicios de la filosofía burguesa de la historia,* Horkheimer, hablando del «espíritu del Renacimiento» había puntualizado cómo éste, acercando la ciencia a la técnica y concibiendo la naturaleza como campo de explotación del hombre, había acabado por *ligar* el destino de la ciencia al de la burguesía — y viceversa. Este

modo de pensar reaparece también, con las debidas radicalizaciones, en la obra de 1947, en la cual el saber técnico-científico aparece como un componente *integrante* del proyecto iluminístico de conquista del mundo. En otras palabras: Horkheimer y Adorno, en la *Dialéctica del iluminismo,* no se limitan, marxianamente, a denunciar, el *uso* capitalistico de la ciencia, sino que tienden a ver en ella una entidad *orgánica* de la lógica occidental del dominio. Tanto es así que el libro se abre mediante una reprimenda a Bacon, el cual «ha sabido captar exactamente *el animus* de la ciencia sucesiva» (Ib., p. 12), y con la triste constatación de que «Aquello que los hombres quieren aprender de la naturaleza es como utilizarla para los fines del dominio integral de la naturaleza y de los hombres. No se considera nada más» *(Ib.).* Es más: en opinión de Horkheimer y Adorno la conexión entre ciencia y civilización iluminístico-burguesa resulta tan *estrecha* que incluso caracteriza los *procedimientos* de la ciencia, en particular de la matemática y de la lógica formal, que la cultura moderna ha elevado a «ritual del pensamiento» *(Ib.,* p. 33).

En efecto, puesto que la sociedad burguesa se basa en el intercambio y, por lo tanto, en la reducción de las cosas a su equivalente cuantitativo-numérico, «todo aquello que no se resuelve con los números, y en definitiva en el uno, se convierte, para el iluminismo, en apariencia; y el positivismo moderno lo confirma en la literatura. Unidad: ésta es la palabra clave, de Parménides a Russell» *(Ib.,* ps. 15-16). Tanto es así que el ideal de la sociedad burguesa es «el sistema» *(Ib.,* p. 15), y la lógica formal es, para ella, «el esquema de la calculabilidad del universo» *(Ib.,* p. 15). Esta reducción sociologizante de la ciencia galileana a la mentalidad burguesa, acompañada (cfr. también los artículos de la «Zeitschrift» por la denuncia de la inadecuación de los *procedimientos* analíticos generalizantes y mecanicísticos de la ciencia moderna, constituye uno de los lugares teóricos más característicos pero también más problemáticos y discutidos, de la Escuela. En efecto, mientras según algunos estudiosos la ciencia para los frankfurteses, se configuraría substancialmente como *un producto* del capitalismo, rechazable *en cuanto tal,* ya que está predeterminada, en sus métodos y en su estructura, por la sociedad burguesa-iluminista (éste es, por ejemplo, el pensamiento de L. Colletti y de G. Bedeschi), según otros las consideraciones de los frankfurteses, no estarían dirigidas contra de la ciencia, sino «contra la hipostatización positivista del método científico» (S. PETRUCCIANI, ob. cit., p. 320), y por ello lo que se criticaría «no sería la ciencia en cuanto tal, sino la ciencia en cuanto insertada en un cierto orden social» (U. GALEAZZI, ob. cit., p. 94). Tanto es así que «en una sociedad ya no antagonistica, la ciencia. .. sería probablemente otra ciencia, distinta también en su estructura y en sus métodos» *(Ib.,* p. 103). Una segunda controversia, relacionada con la primera, surge a propósito del *destino humano* de la ciencia en

el ámbito del pensamiento frankfurtés: ¿es pensable una ciencia que no esté al servicio de la lógica del dominio? o bien ¿la ciencia, en virtud de la ecuación saber = poder, es siempre inevitablemente la forma del conocimiento de la praxis apropiadora?. De cualquier modo que se piense a tal propósito, la existencia misma de tales interrogantes es suficiente para demostrar la objetiva *ambigüedad* y las verificables *oscilaciones* de los discursos frankfurteses, que ofrecen el *pretexto* (como sucede también en el caso de Marcuse: §906) para puntos de vista contrastantes, y a veces diametralmente opuestos. Ambigüedad y oscilaciones que algunos alumnos relevantes de la Escuela, como por ejemplo Hobermans, han denunciado abiertamente y a menudo.

Difícilmente contestable, al menos por cuanto se refiere al pensamiento de Horkheimer, resulta en cambio el resultado tendencialmente *pesimista* del discurso trazado en la *Dialéctica del iluminismo* y en *Eclipse de la razón.* Aunque convencido, más allá de toda actitud primitivística y de toda idealización protoromàntica del pasado (cfr. C. PIANCIOLA, *«Dialettica dell'Illuminismo» di Horkheimer e Adorno* en «Quaderni piacentini», n. 29, enero 1967, p. 71), de que el ideal de la historia es la reconciliación dialéctica hombre-naturaleza, es decir, la reconquista mediata de una mutua integración entre sujeto y objeto, bajo la insignia de la armonía (y no del conflicto), Horkheimer se muestra bastante escéptico sobre la *obtención* de tal meta. En efecto, la alienación reviste ahora, en su opinión, el carácter de un hecho intrínsicamente radicado en y connatural a la esencia misma de la civilización a la que pertenecemos: «Si quisiéramos hablar de una efermedad de la razón, esta efermedad debería ser entendida no como un mal que ha golpeado la razón en un momento dado, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora. La enfermedad de la razón reside en el hecho de que ha nacido de la necesidad humana de dominar la naturaleza» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 151). A la *radicalidad* del mal denunciado corresponde pues, en Horkheimer, la *creciente* conciencia de las *dificultades* de la empresa revolucionaria y de lo inadecuado de las diversas terapias políticas concretas para frenar la tendencia suicida de la historia.

La progresiva desconfianza horkheimeriana ante la *praxis* revolucionaria tiene, como otra cara de la medalla, la exaltación del deber crítico de *la filosofía.* Esta simultánea «despolitización» y «filosoficación» del discurso horkheimeriano, ya evidente en *Dialéctica del iluminismo,* salta a la vista, sobre todo en *Eclipsis of Reason,* en la cual, por decirlo con Rusconi, «la regresión del análisis político al filosófico se ha consumado» (A. SCHMITD-G. E. RUSCONI, ob. cit., p. 125). En efecto, la filosofía, entendida como «teoría comprensiva de las categorías y relaciones fundamentales de la sociedad, de la naturaleza y de la historia *(Eclisse*

della ragione, cit., p. 145), aparece en primer lugar como el instrumento a través del cual el hombre, reflexionando sobre el decurso de la civilización, adquiere *conciencia* de la *«locura»* en la cual ha caído, cuando, dejándose conquistar por la razón subjetiva, ha querido eregirse en *maitre et possesseur* de la naturaleza: «La razón sólo puede llegar a ser razonable *reflexionando* sobre el mal del mundo tal como es producido y reproducido en el hombre; en esta autocrítica, la razón, permanecerá al mismo tiempo fiel a sí misma, reafirmando y aplicando, sin ningún segundo fin, aquel principio de verdad que debemos solamente a la razón. La esclavitud de la naturaleza se traducirá en esclavitud del hombre y viceversa, mientras el hombre no *sepa entender* su misma razón y el proceso con el que ha creado y mantiene todavía en vida el antagonismo que amenaza con destruirlo. La razón puede solamente ser más que naturaleza dándose cuenta de su "naturalidad" —que consiste en su tendencia al dominio—, aquella tendencia que paradógicamente aliena de la naturaleza» *(Ib.,* p. 152; las cursivas nuestras).

En segundo lugar, la filosofía, para Horkheimer, tiende a «desenmascarar» todos los sistemas de pensamiento que se ponen al servicio de la lógica del dominio, incluidas aquellas visiones del mundo que, aunque auto-presentándose como «verdad» y «promesa de liberación», de hecho son cómplices y promotoras, más allá de la nobleza de sus ideales, de las prepotencias del mundo: «cristianismo, idealismo, materialismo, que contienen, *en sí,* también la verdad, tienen su parte de responsabilidad en las villanías que se han cometido en su nombre. Como adalides y portavoces de la potencia — y aunque sea la del bien— se han convertido a su vez en potencias históricas organizadas, y como tales han desempeñado un papel sangriento en la historia real de la humanidad: el de instrumentos de la organización» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 242). En ambos casos, la filosofía, en cuanto «correctivo de la historia» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 159) capaz de colaborar en invertir el curso de los acontecimientos (cfr. *Ib.,* p. 140), resulte investida de una gran función y responsabilidad: «la filosofía será la memoria y la conciencia del hombre, y contribuirá a impedir que el caminar de la humanidad se asemeje al ciego girar de un loco en la hora del recreo». Todo esto significa que la filosofía, para Horkheimer, vuelve a ser de algún modo (idealisticamente y pre-marxianamente) la *antorcha de la historia,* incluso si se trata de un pensamiento que, ante la enorme potencia de lo negativo desvelado, *duda* de la capacidad humana por alcanzar lo positivo.

En este punto, la distancia entre el marxismo de Marx y el marxismo de la Escuela de Frankfurt, o sea, lo que Jay llama «la larga marcha de alejamiento» del marxismo clásico (ob. cit., p. 405), resulta evidente. Esquematizando los elementos de mayor fricción: 1) para Marx, las causas de la alienación residen en la propiedad privada de los medios de pro-

ducción y en la correspondiente antítesis entre una clase que explota y una clase explotada; para Horkheimer residen en cambio, en algo más radical: esto es, en la lógica del dominio subyacente en la razón instrumental. 2) Para Marx, la alienación moderna se encarna en un sujeto histórico determinado (la clase burguesa) y la desalienación pasa a través de un sujeto histórico igualmente determinado (la clase proletaria); para Horkheimer y Adorno, la alienación y la desalienación se encarnan en sujetos socialmente e históricamente indeterminados, tales como «la lógica del dominio» y «el rechazo crítico de lo existente». 3) Para Marx, el progreso de la humanidad supone, como condición suya, el dominio de la naturaleza, y por lo tanto el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, de las cuales forman parte integrante la ciencia y la técnica; para Horkheimer, el progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza, aumentado por la ciencia y por la técnica, está acompañado por un progresivo dominio sobre el hombre, que continúa también en la sociedad comunista. 4) Marx cree que la historia, más allá del dolor de lo negativo (la sociedad de clases), va generando necesariamente lo positivo (el socialismo); Horkheimer, considera que la historia es una noche de barbarie que tiende a *perpetuarse* a sí misma, más allá de cualquier proyecto de liberación, sin que deba seguirle necesariamente el alba de una nueva civilización. Es más, tal día, a los ojos de Horkheimer, parece ya improbable, y la realidad futura tiende más bien a configurarse, desde su punto de vista, como «Verwaltete Welt» (un mundo administrado). 5) En la visión revolucionaria de Marx, lo que cuenta no es la filosofía, sino la praxis, representada por aquel sujeto anticapitalista por excelencia que es el proletariado; en la óptica de Horkheimer la filosofía —en la época del Estado autoritario, de las revoluciones fallidas y del aburguesamiento del proletariado— aparece en cambio como la única y genuina semilla portadora de las posibilidades de liberación: «A la confianza en que, combatiendo por la libertad, los hombres habrían logrado mejorar sus condiciones de vida y que, a través de la unidad de razón y actuación práctica, habrían alcanzado su libertad, se ha añadido así la convicción de que la razón no tiene de que alegrarse si se limita solamente a ejercitar la negación y que por ello la única forma de praxis sigue siendo la teoría (A. PONSETTO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione,* Bolonia, 1981, p. 276.

897. EL ÚLTIMO HORKHEIMER

En el ámbito de la historiografía contemporánea la figura del «último» Horkheimer no ha tenido mucha fortuna. En efecto, o 1) ha sido programáticamente ignorada o 2) ha sido «liquidada» como un tipo de

«involución conservadora» o 3) ha sido deformada con fines partidistas o 4) ha sido examinada sin explicar suficientemente las conexiones con el pensamiento anterior. En realidad, el fenómeno del último Horkheimer, constituye, objetivamente hablando, una aventura intelectual digna de toda consideración que se une en modo *orgánico* —como nos proponemos demostrar— tanto a los antecedentes de su autor como a la evolución general de la Escuela de Frankfurt.

Las meditaciones del último Horkheimer representan el resultado de *un proceso* de pensamiento que tiene su terreno preparatorio: a) las tesis de sus dos obras de 1947; b) en la desilución creciente por el marxismo práctico y en el progresivo alejamiento del marxismo teórico; c) en la acentuación cada vez más marcada del valor «libertad» en antítesis a toda aquella forma de sociedad «administrada»; d) en la recuperación de temáticas schopenhaurianas acerca de la finitud dolorosa del vivir; e) en la persuasión según la cual el rescate *total* de lo negativo no puede buscarse a nivel histórico e intramundano. Examinaremos analíticamente estos diversos argumentos que, en su conjunto, nos ofrecen los puntos cardinales del espacio teórico en el cual se mueve el último Horkheimer.

La adhesión de Horkheimer al marxismo, nace no sólo de una *defensiva* «respuesta a la tiranía de derechas» —como él ha subrayado en algunas entrevistas— sino también del *deseo originario* , profundamente radicado en este filósofo, de un mundo más justo y más libre: «Cuando, en los años veinte, surgió la teoría crítica, se lee en *Kritische Theorie gestern und heute,* se había inspirado en la idea de una sociedad mejor» (cit., p. 166). A pesar del fracaso de la revolución «espartaquista» de 1919, seguida, junto a Pollok, con viva ansiedad, Horkheimer había seguido creyendo en la posibilidad de una revolución en Occidente, capaz de derribar el nazismo. A continuación, el reforzamiento del régimen hitleriano y el descubrimiento, en los años de la guerra, de la lógica del dominio que rige la historia, le habían vuelto pesimista, como hemos visto, acerca de la posibilidad de una revolución que acabara con la «barbarie» contemporánea. Además, la definitiva consciencia, madurada en época estalinista, del fracaso del socialismo soviético (§890) había hecho que comenzara a ver, en el marxismo práctico, una «nueva forma de dominio» o de «capitalismo de Estado» y, en el marxismo teórico, la cobertura ideológica de un «nuevo mundo administrado». Esta persuasión, presente en la *Dialéctica iluminista* y, sobre todo, en *El Estado autoritario* y en *Eclipse de la razón,* había conducido a Horkheimer a un *replanteamiento* de los límites *estructurales* de la doctrina marxista.

Replanteamiento que, en sus líneas esenciales, puede ser resumido de este modo: En el marxismo la emancipación del hombre está ligada al desarrollo de las fuerzas productivas y al sometimiento de la naturaleza.

Ahora bien, puesto que tal proceso conduce en cambio a una sociedad económicamente planificada y políticamente autoritaria, se debe deducir que *Marx no tenia razón:* «el error de Marx consiste en suponer que a la ampliación de la racionalidad en la sociedad, cosa que él identifica con el más eficaz dominio de la naturaleza, están ligados la libertad verdadera y real y el desarrollo de todos los hombres» *(Il futuro della" teoria critica",* coloquio con C. GROSSNER, trad, ital., en *Ifilosofi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico,* Roma, 1980, p. 327), «aquello que Karl Marx imaginó que era el socialismo es, en realidad, el mundo administrado» *(Kritische Theorie gestern und heute,* cit., p. 175). De este modo, el marxismo acaba por entrar, también, en la lógica ¡luministica típica de nuestra civilización, constituyéndose como una simple, y a la prueba de los hechos, aún más opresora "variante" suya (puede ser interesante recordar cómo también Adorno, en una conversación de 1969 con M. Jay (ob. cit., p. 409) insinuó que si Marx hubiera ganado todo el mundo se habría transformado en una «gigantesca fábrica»). No hay que extrañarse, dadas estas convicciones, de que Horkheimer haya llegado a una renovación de la teoría crítica y a un substancial abandono de la filosofía marxista de la historia — antes de forma *implícita* (en los años cuarenta y cincuenta), y después (en los años sesenta y setenta), de modo *explícito* y declarado, aunque fuera con una cierta «diplomática» y a veces «ambigua» cautela (no hay que olvidar que la explosión de la notoriedad internacional del Horkheimer «marxista» tiene lugar paradógicamente en un período en el cual él había iniciado desde hacía tiempo su camino de alejamiento del marxismo).

En el ámbito de esta nueva teoría crítica (Horkheimer habla de «teoría crítica más reciente» y distingue entre una teoría crítica «de ayer» y una teoría crítica «de hoy») ha ido subrayando cada vez más la importancia de la *libertad* individual. Por ejemplo, en la *Introducción* a los dos volúmenes de la Teoría Crítica (1968), afirma que hoy en día la cosa más importante es «proteger» y posiblemente «extender» la «limitada y efímera libertad del individuo», estando atentos a no arriesgarla «con acciones sin perspectiva» (ob. cit., vol. I, p. x), es más, comprometiéndose valientemente contra posibles retornos del «fascismo de sello hitleriano, estaliniano, u otros» *(Ib.,* p. xi). Citando un conocido pasaje de Rosa Luxemburg, que define la liquidación de la democracia por parte de Trotsky y Lenin como un «remedio aún peor que el mal al que se quiere poner fin», Horkheimer puntualiza que aun la «dudosa democracia» del llamado mundo libre, «con todos sus defectos», resulta «siempre mejor que la dictadura que hoy seguiría a su derrocamiento» *(Ib.,* p. x). Por lo cual, « en la práctica, una aplicación desconsiderada y dogmática de la teoría crítica a la realidad histórica cambiada, no haría más que acelerar el proceso que en cambio debería denunciar *(Ib.,* p. vii), y serviría

sólo para «Contribuir desde la izquierda al avanzace de la burocracia totalitaria» *(Ib.,* p. x), favoreciendo aquellos «presuntos estados comunistas» en los cuales el socialismo «ha sido ya desde tiempo pervertido en un insturmento de manipulación, como el verbo cristiano en los siglos sangrientos de la cristiandad» *(Ib.,* p. viii).

Análogamente, en la introducción a la edición alemana (1969) de la *Dialéctica del iluminismo,* vuelve a aflorar el imperativo por el cual «hoy se trata de conservar, extender, desplegar la libertad, más que de acelerar aunque sea mediatamente, la carrera hacia el mundo de la organización» (ob. cit., p. viii). Concepto repetido en *Kritische Theorie gestern und heute:* «nuestra teoría crítica más reciente ya no ha luchado por la revolución, puesto que después de la caída del nazismo en los países occidentales, la revolución conduciría a un nuevo terrorismo, a una situación terrible» (ob. cit., p. 168). «Debemos más bien salvar aquello que hace un tiempo se llamaba liberalismo, la autonomía del individuo» *(Ib.,* p. 175), «aquello que cuenta para nosotros es poder asegurar la autonomía personal al mayor número posible de sujetos» *(Ib.).* Tesis substancialmente idénticas reaparecen también en la conversación-entrevista de Otmar Hersche transmitida por la radio suiza en 1970. Si bien habiéndose prestado, a juicio de las izquierdas, a una instrumentalización de derechas del pensamiento de Horkheimer, de hecho, el «Gespràch» en cuestión, no hace más que repetir pensamientos ya conocidos: «Esta es mi firme convicción. Si hoy, en Occidente, tuviera lugar una revolución, sobre todo en los países en los cuales reina la democracia, el resultado podría ser solamente un empeoramiento general, porque así se abriría una vía más rápida y fácil hacia aquel control centralizado y unitario que es bastante sensato prever como una próxima realidad» *(Mondo amministrata?, Rivoluzione o libertà?,* Milán, 1972, p. 52). Esta defensa de la libertad, que por lo demás concuerda con la valorización del individuo nacida de la filosofía de la no-identidad de Adorno (§898), no significa que Horkheimer intente volver al liberalismo clásico. En efecto, su ideal preferido sigue siendo el de una libertad abierta a los valores de la socialidad y de la igualdad. Sin embargo, considerando imposible, en el mundo de la razón instrumental, una adecuada conciliación de libertad-socialidad-igualdad; él considera que hay que defender *ante todo* las limitadas y siempre amenazadas libertades del presente.

La sufrida consciencia del *alejamiento* entre ideal y real, y de la negatividad imperante en el mundo, han conducido a Horkheimer a reanudar el coloquio con el filósofo predilecto de su juventud: Arthur Schopenhauer. En la citada introducción del 68 a los Ensayos de la «Zeitschrift», él afirma que «el pesimismo metafísico, momento implícito en todo pensamiento materialistico genuino, me ha sido siempre familiar. Mi primer contacto con la filosofía se lo debo a la obra de Scho-

penhauer; la relación con la doctrina de Hegel y de Marx, la voluntad de comprender y modificar la realidad social, no han —a pesar del contraste político— cancelado la experiencia que he obtenido de su filosofía» *(Teoria critica,* cit., I, p. XI). En efecto, de Schopenhauer y de su desmistificante análisis del dolor del vivir, claramente aceptado y no filosóficamente «exorcizado», Horkheimer, por un lado, ha obtenido el estímulo para combatir contra el mal del mundo y, por otro, ha derivado la persuasión de que en la vida presente el hombre nunca podrá realizar plenamente sus ideales y vencer por completo el sufrimiento y la muerte: «por lo que se refiere a mí, yo he tenido siempre una cierta tendencia —aún deseando fervientemente la mejora de la sociedad— a seguir la lección de Schopenhauer, según la cual, el verdadero bien nunca llega a alcanzarse en este mundo real» *(Mondo amministrato?,* cit., p. 34).

La profundización de estas tesis han conducido al último Horkheimer a *radicalizar* la idea de la *finitud* intranscendible del hombre y el concepto de lo *no-absolto* del mundo. Paralelamente, él ha empezado a hablar de la esperanza en un mundo completamente *distinto* del actual, en el cual pueden encontrar satisfacción nuestros deseos más nobles y nuestro anhelo hacia una perfecta y consumada justicia. «Esperanza» que, Horkheimer en *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970), identifica con la «teología». En este documento-clave de la última fase de su pensamiento (que, más allá de toda tentativa de «minimización», se impone por su importancia) Horkheimer precisa: teología significa aquí la conciencia de que el mundo es fenómeno, que no es la verdad absoluta, la cual sólo es la realidad última. La teología es... la esperanza de que, a pesar de esta injusticia que caracteriza el mundo, no permite que pueda suceder que la injusticia pueda ser la última palabra» *(La nostalgia del totalmente Altro,* Brescia, 1972, p. 74-75).

En este punto, la conexión orgánica entre el sistema critico-utopistico de Horkheimer y su final conclusión "teológica" (en el sentido precisado) resulta evidente y lanza un rayo de luz sobre la *entera* experiencia intelectual y existencial de este filósofo. Experiencia que, a nuestro juicio, puede ser resumida y medida en los momentos siguientes: En virtud de su educación hebraica Horkheimer ha interiorizado en su propia psique el esquema de la esperana mesiánica y de la redención final. El alejamiento de la fe originaria y el encuentro con el marxismo lo han llevado a *laicizar* el mesianismo originario en una teoría de *la futura* redención intra-mundana del hombre. La pérdida de las esperanzas revolucionarias y la conciencia de la "ilusoriedad" de un mesianismo todo terreno manifiestamente desmentido por la finitud del hombre y del mundo — lo han llevado a la «transcendencia», ya no concebida como un simple y utópico «otro» mundano, sino como un meta-físico «totalmente Otro». Este proceso, si bien iluminando el «punto escabroso» (utilizando una

expresión de A. Schmidt) de las relaciones entre Horkheimer y la teología, no significa que nuestro autor haya vuelto a la teología tradicional (hebraica o cristiana) — como han sostenido algunas versiones apresuradas en evidenciar a toda costa el «paso de una posición materialista a una teísta» (alguien incluso ha hablado, a propósito del ensayo-entrevista de 1970, de «la confesión de un hereje en su lecho de muerte).

En efecto, la posición «teológica» de Horkheimer es del todo *particular.* En primer lugar, él no dice que Dios exista, sino que hay en nosotros la *nostalgia o* la *esperanza* de que él exista, con la correspondiente confianza en que esta existencia terrena no sea algo verdaramente «último» *(Ib.,* p. 80). En segundo lugar, nuestro autor declara que «sobre Dios no podemos expresar realmente nada» *(Ib.,* p. 70), puesto que cada prueba de su existencia y cada tentativa por declarar su esencia, se revelan falibles. Por ejemplo, «ante el dolor del mundo, ante la injusticia, es imposible creer en el dogma de una existencia de un Dios omnipotente y sumamente bueno» *(Ib.,* p. 69). En particular, «no es creíble la doctrina cristiana de que existe un Dios omnipotente e infinitamente bueno, al ver el dolor que desde milenios domina sobre la tierra» *(Ib.,* p. 72). En síntesis: Dios, para Horkheimer, no es una «certeza» metafísica, sino, sólo un angustiado «anhelo» *(Sehnsucht)* que *debe* seguir como tal, en cuanto «si Dios es un dogma positivo, tiene un efecto de separación, de división. En cambio, el deseo de que la realidad del mundo con todo su horror no sea la realidad última une entre sí a todos los hombres que no quieren ni pueden aceptar la injusticia de este mundo. Dios, se convierte así en el objeto del anhelo y del respeto humano; deja de ser objeto del saber y de la posesión» *(Bemerkungen zur Liberalisierung der Religión).*

Como lo atestigua la penúltima frase citada, la esperanza en Dios y en el infinito no comporta en modo alguno, según Horkheimer, inmovilismo y conservadurismo. En otras palabras, el retorno teológico a lo Otro «no significa que se haya negado la tentativa de construir una sociedad más racional, esto es, más justa» *(La nostalgia...,* cit. p. 90). Esto no quita que, el último Horkheimer, resulte bastante pesimista acerca de las tendencias generales de la historia. Esta desconfianza, más que de la «recuperación de Schopenhauer», de la «teología» o, como otros quisieran, del «persistente materialismo», deriva en primer lugar de la idea, madurada desde los años cuarenta, según la cual «la lógica inmanente de la historia y de la evolución social» marcha inevitablemente hacia un mundo totalmente administrado, o sea hacia una dimensión planetaria de alienación: «A través de la potencia creciente de la técnica, del aumento de la población, de la reestructuración de cada pueblo en grupos rígidamente organizados, a través de una competición sin ahorro de golpes entre los bloques contrapuestos en potencias, a mí me parece

inevitable la total administración del mundo... Yo creo que los hombres, en semejante mundo administrado, no podrán desarrollar libremente su capacidad, sino que se adaptarán a reglas racionalizadas. Los hombres del mundo futuro actuarán automáticamente: a una señal roja, se pararán; a una señal verde, proseguirán. Obedecerán a señales. La individualidad tendrá un papel cada vez más pequeño» *(Ib.,* ps. 97-98).

La estructura de pensamiento que caracteriza *La nostalgia del totalmente Otro* se encuentra también en los aforismos finales de *Notizen 1950 bis 1969,* los apuntes privados que, en 1972-73 Horkheimer, junto a Werner Brede, ordenó y recogió para la publicación (aparecida postumamente en Frankfurt dM. en 1974). En efecto, no obstante el intento por parte de algún estudioso de acreditar su substancia «marxista» o, por lo menos, «materialista», *incluso* en los *Cuadernos* de apuntes de los *últimos* años, encontramos «el concepto de un ser omnipotente y misericordioso ya no como un dogma, sino como una aspiración vinculante para el hombre, de modo que los sucesos atroces, la injusticia de la historia transcurrida hasta ahora, no deban ser el destino último y definitivo de las víctimas», con el importante añadido de que «esta idea parece acercarse —para la función central de la idea de la fe— a la solución protestante del problema. La diferencia de fondo es que fueron impuestas a esta fe demasiadas representaciones difícilmente aceptables, como por ejemplo la de la Trinidad; en otras palabras, que ella acaba por asumir intolerables rasgos constrictivos, recayendo —a pesar de todo— de nuevo en el dogma. De aquí la tendencia a formas de agresividad que se legitimizan en el plano religioso». También, en los *Cuadernos de apuntes,* encontramos la tesis de que, si bien la crítica marxiana a la economía política constituye «una base extremadamente racional para la comprensión del desarrollo social», la doctrina de Marx y de Engels acerca del fin de la «prehistoria» de la humanidad es «mesianismo mal secularizado respecto el cual el auténtico sigue siendo infinitamente superior». *También* en los *Cuadernos* campea, como valor supremo, no el socialismo, sino la *fidelidad a la libertad.* A este propósito, el lenguaje de *Notizen,* resulta inequívocamente claro: «Quién, en el mundo occidental y hasta en los Estados Unidos... afirme que precisamente los Estados Unidos son peores que cualquier otra nación, se contradice. Que pueda expresarse así sin terminar en la cárcel, o ser torturado hasta la muerte, lo debe precisamente a la afirmación de los Estados Unidos, sin los cuales el mundo estaría ya dividido entre varios Hitler del Este y del Oeste. Él puede ciertamente querer una sociedad mejor, justa; sin embargo su crítica a la existente debe incluir siempre la fidelidad a la libertad que se trata de salvar y de desarrollar, si no quiere que la violencia por el contestada, se convierta en el sentido inadvertido de su discurso» *(Ib.,* af. 327, ps. 179-80). «Hoy, una resistencia seria contra la injusticia social, compren-

de necesariamente la defensa de aquellas formas de libertad del orden burgués que no deben desaparecer, sino al contrario, extenderse a todos los individuos. De otro modo, el paso al llamado comunismo no comporta ninguna ventaja sobre el paso al fascismo, sino que se convierte en su versión en los Estados industrialmente atrasados...».

En fin, también en los *Cuadernos de apuntes* encontramos la idea de que, el pesimismo crítico no conduce al inmovilismo, sino que constituye un incentivo para *resistir* a lo negativo del mundo. Tanto es así que en el último fragmento de la colección, titulado *Por el no conformismo,* leemos: «Reconocer que la sociedad se encuentra en el camino que desde el liberalismo —caracterizado por la concurrencia de los individuos emprendedores— conduce a la concurrencia de formaciones colectivas, sociedades accionariales, asociaciones y bloques comerciales y políticos, no comporta necesariamente la consecuencia del conformismo. La importancia del individuo está desapareciendo, pero sin embargo puede intervenir críticamente en el proceso, en el plano teórico y también en el práctico, contribuyendo, con métodos actuales a la formación de colectivos no actuales que puedan defender al individuo en el espíritu de una auténtica solidaridad». Por lo demás, y en esto reside la nota dominante de la actividad de Horkheimer hacia el mundo: «La teoría crítica, que es una teoría pesimística, ha seguido siempre una regla fundamental: atenerse a lo peor, y anunciarlo francamente, pero al mismo tiempo contribuir a la realización de lo mejor» *(Mondo amministrato?,* cit., p. 110). «Este era nuestro principio: ¡Ser pesimistas en teoría y optimistas en la práctica!» *(Kritische Theorie gestern und heute,* cit., p. 180).

Todo esto significa que la teoría crítica «de hoy» tiene en común con la teoría crítica «de ayer» un mismo imperartivo de fondo, que es el expresado por Horkheimer en 1940 en *La función social de la filosofía:* «Debemos combatir para que la humanidad no quede completamente descorazonada por los horribles sucesos del presente, para que no desaparezca sobre la tierra la fe en un futuro digno del hombre...» *(Teoría Critica,* cit., vol. II, p. 304).

898. ADORNO: LA POLÉMICA CONTRA EL «SISTEMA» Y SU LÓGICA «PARANOICA».

THEODOR WIESENGRUND ADORNO nació en 1903 en Frankfurt dM. Su padre era un judio alemán, su madre, cantante, es la hija de un oficial francés de origen corso (y más remotamente, genovés) y de una cantante alemana. Es primo de aquel Walter Benjamin que, perseguido a muerte por los nazis, dejó el agudísimo y profundo volumen sobre la "Trajedia alemana", verdadera filosofía e historia de la alegoría. Ador-

no, que así se le llama con el apellido de soltera de su madre, es un hombre de parecida mentalidad, trágico-juiciosa, poco sociable y selvática. Crecido en un ambiente de intereses puramente teóricos (también políticos) y artísticos, sobre todo musicales, estudió filosofía y música y en 1931, llegó a ser docente en la Universidad de Frankfurt, donde enseñó filosofía hasta que fue expulsado por los nazis. Desde 1941 vive a pocos pasos de nosotros, en los Angeles. Este hombre singular ha rechazado durante toda su vida decidirse entre las profesión de la filosofía y la de la música. Estaba demasiado seguro de mirar hacia el mismo fin en los dos distintos campos. Su mentalidad dialéctica y la tendencia sociológico-filosófica se entrelazaban con la pasión musical de un modo que quizás hoy no sea el único y que tiene sus raíces en los problemas de nuestro tiempo (TH. MANN, *Romance de un romance. La génesis del «Doctor Fausto»,* en *Scritti minori,* Verona, 1958, p. 132).

Como resulta de esta presentación de Mann (que fue ayudado por el filósofo en la composición musical del *Doctor Fausto),* Adorno ha sido influenciado por Benjamin, aunque luego acabara por discordar con él. Pero quien marcó más su destino intelectual fue sin embargo Max Horkheimer, con el cual ha compartido las laboriosas vicisitudes de la Escuela y a la redacción, en los Estados Unidos, de la *Dialéctica del iluminismo* (§894). Después de la guerra regresó a Frankfurt, en donde reanudó la enseñanza y la guía del reconstruido *Institut für Sozialforschung.* En los años 60 se convirtió en uno de los puntos de referencia de los estudiantes en lucha, que sin embargo, acabaron acusándolo de inmovilismo, antirrevolucionario y de practicar, en sus relaciones, formas vulgares de contestación («las chicas se adelantan —recuerda la secretaria Elfriede Olbrica— enseñando sus pechos desnudos y carcajeándose ante el profesor...»; cfr. *El sesenta y ocho lo utilizó y lo destruyó,* «La República», fasc, de «Mercurio» del 1° de julio de 1989, ps. 13-15). Humillado y desilusionado, Adorno siguió con todo insistiendo en sus posiciones, contrarias a toda inmediata y violenta politización de la teoría filosófica: Yo he elaborado un modelo teórico, pero nunca habría imaginado que alguien intentara realizarlo con cócteles molotov...», «Quién después del asesinato de millones de personas en los estados totalitarios, aún hoy sigue preconizando la violencia no me tendrá nunca como seguidor...» (entrevista en «Der Spiegel» del 6 de mayo de 1969). Adorno murió en Suiza el 6 de agosto de 1969, dejando una requisima producción que va desde la filosofía a la crítica literaria, de la música a la sociología y de la estética a la crítica de la ideología.

Entre sus numerosas obras, de las cuales su editor Suhrkamp ha confeccionado la imponente mole de *Gesammelte Schriften,* recordamos: *Kierkegaard y la construcción de lo estético* (1933), *Dialéctica del iluminismo* (1947), *Filosofía de la música moderna* (1949), *La personalidad*

autoritaria (1950), *Mínima moralidad* (1951), *Prismas* (19551), *Sobre metacrítica de la gnoseologia. Estudios sobre Husserl y las antinomias de la fenomenología* (1956), *Lecciones de sociología* (1956), *Disonancia* (1956), *Notas para la literatura* (1958-1974), *Tres estudios sobre Hegel* (1963), *La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana* (1964), *Dialéctica negativa* (1966), *Parva Aesthetica* (1967), *Palabras claves. Modelos críticos* (1969), *Dialéctica y positivismo en sociología* (1969), *Teoría estética* (1970) y *Terminología filosófica* (1973-74).

El motivo que caracteriza toda la producción de Adorno, unificando los fragmentos aislados de una filosofía que obliga al estudioso a «perseguirla en las investigaciones y en los textos más dispares, hallándola a menudo en donde menos se espera encontrarla — en una página sobre Schönberg, en un análisis del divismo cinematográfico, en una observación sobre el prejuicio antisemita...» (S. MORAVIA, *Adorno e la teoria della società,* Florencia, 1974, p. 2), es el rechazo de la mentalidad «sistemática» y la polémica contra toda forma de dialéctica «positiva». Desde la introducción académica pronunciada en la Universidad de Frankfurt, en mayo de 1931, en ocasión de su docencia, Adorno empieza, en efecto, mediante un programa teórico y metodológico explícitamente *antisistemático.* «Quién hoy escoge el trabajo filosófico como profesión, debe renunciar a la ilusión de la que partían anteriormente los proyectos filosóficos: que es posible aferrar, por la fuerza del pensamiento, la totalidad de lo real. Ninguna razón justificativa podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y cuya forma rechazan y reprimen toda pretensión de la razón: sólo polémicamente se ofrece al cognoscente como realidad entera, mientras concede sólo entre fragmentos y aislados en simples huellas, la esperanza de llegar alguna vez a la realidad verdadera y justa» («Utopia», 1973, n. 7/8, p. 3). Este rechazo por concebir la realidad como un sistema racional-compacto, y la correspondiente denuncia de la disgregación y disorganicidad del universo social contemporáneo, explican la declarada predilección adorniana por la escritura excéntrica y fragmentaria que él, análogamente a Benjamin, gustaba llamar «micrológica». Tras la estela de Nietzsche y de la vanguardia artística de nuestro siglo, Adorno considera, en efecto, que la filosofía, deba utilizar un tipo de «anti-lenguaje» capaz de reproducir el substancial disonante y negatividad de un mundo que, lejos de estar estructurado de un modo «inteligente» y «armónico», se presente en cambio como «casa del horror», o como ordenación «contradictoria» e «irracional».

La polémica contra el «sistema» halla una etapa decisiva en *Mínima moralidad* (1951), una obra entre las más fascinantes y significativas de nuestro siglo, la cual, ya desde el subtítulo *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Reflexiones sobre la vida «deteriorada» u «ofendida») revela la sensibilidad de Adorno ante la alienación del mundo de hoy, en

el cual «la vida no vive» y las «potencias objetivas determinan la existencia individual hasta los pasadizos más recónditos» , produciendo la disolución del sujeto». Y puesto que la filosofía tradicional (Adorno se refiere sobre todo a Hegel) se presenta como una "justificación de lo subsistente" que se sube al carro del triunfo de la tendencia objetiva» *(Ib.,* p. 6), él —mediante los 153 aforismos de su libro, que toman el camino de la «experiencia del intelectual en la emigración» y se elevan a «consideraciones de un más amplio alcance social y antropológico, con respecto a la filosofía, la estética y la ciencia en su relación con el sujeto» *(Ib.,* p. 7)—, se propone desenmascarar precisamente aquello que los sistemas y las ideologias *cubren.*

Contra el método de la «marginación terrorista» practicada por los sistemas antiguos y modernos, que han «expulsado» de la realidad y de la teoría todo aquello que no concuerda con la «Razón dominante», o bien lo han «jerarquizado» metafísicamente, Adorno reivindica la importancia: de lo *individual* («hoy que el sujeto está en trance de desaparecer, los aforismos hacen propia la proposición de que «precisamente aquello que desaparece se considere como lo esencial», *Ib.,* p. 5); de lo *negativo* («se trata de establecer perspectivas en la cuales el mundo se descomponga, se extrañe, revele sus fracturas y sus hendiduras tal y como aparecerá un día, deformado, incompleto, en la luz mesiánica» *Ib.,* p. 153, p. 304); de lo *secundario* («la esquematización en importante y secundario, repite formalmente la jerarquía de valores de la praxis dominante», «la división del mundo en cosas principales y accesorias, que siempre ha contribuido a neutralizar, como simples excepciones, los fenómenos-clave de la extrema injusticia social, hay que perseguirla», *Ib.,* n. 28, p. 145); de lo *excéntrico,* de lo *no racional* y de lo *enfermo* («La dialéctica no puede detenerse en los conceptos de sano y enfermo, ni tampoco en aquellos otros, estrechamente afines de razonable y no razonable. Una vez que ha reconocido como enfermo el universo y sus proporciones... ve la única célula de curación en aquello que, medido por aquel orden, aparece enfermo, excéntrico, paranoico y hasta loco; y es verdad tanto hoy como en la Edad Media, que sólo los locos dicen la verdad al poder. Bajo este aspecto, el deber de la dialéctica sería el de consentir que la verdad del loco llegue a la conciencia de su propia razón...», *Ib.,* n. 45, p. 76); de lo *subjetivo* («Objetivo es el aspecto no controvertido del fenómeno, el cliché aceptado sin discusión, la fachada..., subjetiva es aquello que rompe la fachada, aquello que penetra en la específica experiencia de lo objetivo, se libera de los prejuicios aceptados y sitúa la relación con el objeto en el lugar de la decisión de la mayoria» *Ib.,* n. 43, p. 72).

El rechazo adorniano del «sistema» alcanza su cima y su fundamentación categorial más rigurosa en la *Dialéctica negativa* de 1966, uno de

los textos más comprometidos e impenetrables del filósofo, donde la crítica al sistema pasa nuevamente por la crítica a Hegel, ya debidamente llamado a «rendir cuentas» en *Tres estudios sobre Hegel* de 1963, un trabajo que en ciertos aspectos representa una anticipación del escrito de 1966. Según Adorno, el filósofo alemán tiene el mérito de haber insistido en la dialéctica, pero el demérito de haberla practicado mal, o sea, de un modo sistemático y místico, por cuanto él, había desarrollado una dialéctica «positiva» basada en la «identidad» de Sujeto y Objeto, Concepto y Cosa, Pensamiento y Ser, Racional y Real, Teoría y praxis, etc. Identidad que, bien mirado, implicaría la reducción y la *asimilación* del objeto al sujeto, de la cosa al concepto, del ser al pensamiento, y así sucesivamente. En efecto, puesto que el «omnívero» sujeto hegeliano no tolera nada que no haya sido «predigerido» por él, en cuanto «une siempre el apetito del digerir con el disgusto hacia lo no digerible» *(Dialettica negativa,* Turín, 1982, p. 144), el mundo, para él, se reduce a un «gigantesco juicio analitico» *(Ib.,* p. 139), esto es, a una tautología cósmica: «en la dialéctica de la Identidad no sólo se alcanza, como más alta forma de aquélla, la identidad de lo no-idéntico, el juicio sintético A = B, sino que el propio contenido de éste es reconocido como momento necesario para el juicio analítico A = A» *(Tre Studi su Hegel,* Bolonia, 1971, p. 168). En otras palabras, lo no-idéntico de Hegel es únicamente un momento provisional del realizarse de lo Idéntico, o sea del Espíritu que se hace objeto sólo para hacerse cumplidamente sujeto, con el inevitable resultado de que «el Sujeto-Objeto hegeliano es sujeto»: «Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt» *(Ib.,* p. 22; cfr. *Gesammelte Schriften,* Bd. 5, p. 261).

De este modo, el pensamiento identificante, haciendo «igual todo desigual», acaba por «sacrificar» lo heterogéneo a lo homogéneo y por hacer del mundo un sistema donde rige la lógica de la *unanimidad totalitaria:* «Hegel, como Kant, y toda la tradición, incluido Platón, toma partido por la unidad» *(Dialettica negativa,* cit., p. 141), «La gran filosofía estuvo acompañada por un celo paranoico de no tolerar nada más que a sí misma» *(Ib.,* p. 20). Esta violencia «paranoica» del sistema en relación con lo otro y lo diferente («que se retira cada vez más ante la persecución»), refleja claramente aquella «lógica de dominio» que Adorno, junto a Horkheimer, denunció en la *Dialéctica del iluminismo.* En efecto, el sistema, es el idealismo en el que desemboca, «lejos de ser una revocación del iluminismo, es su expresión más consecuente y radical. El sujeto que se erige como autónomo, como primero, como *constituens,* no puede admitir nada que le desmienta su primacía, y por ello acaba por reducir a sí mismo la totalidad de lo real: el idealismo es autonomía de la subjetividad elevada al absoluto» (S. PETRUCCIANI, *Razón y dominio,* cit., p. 119).

Delineando una especie de historia genealógica de la mentalidad sistemática, Adorno afirma que «el sistema, en el cual el espíritu soberano creía transfigurarse, tiene su historia primordial en lo pre-espiritual, en la vida animalesca de la especie. Los animales de presa están hambrientos» *(Dialettica negativa.,* cit., p. 21). Pero puesto que, continúa nuestro autor, alcanzar la presa es difícil, y a veces peligroso, es necesario que se produzca un fuerte estímulo. Estímulo que en los animales, es el hambre, y en aquellos animales racionales que son los hombres, es «la ira» por lo «distinto» asimilado a un ser «malo» y digno de persecución: «el sistema es el vientre convertido en espíritu, la ira es el signo de todo idealismo» *(Ib.).* La violencia famélica que está en la base del sistema y de su homogalización forzada de lo distinto, refleja a su vez la estructura del capitalismo moderno y del principio de *cambio* por el que se rige, en virtud del cual «entidades individuales y prestaciones no idénticas se vuelven conmensurables, idénticas», trasformando todo el mundo en idéntico, en totalidad» *(Ib.,* p. 131).

899. ADORNO: LA DIALÉCTICA NEGATIVA Y EL DEBER DE LA CULTURA «DESPUÉS DE AUSCHWITZ».

Contra «el engaño idealistico de la filosofía» *(Dialéctica negativa,* cit., p. 143); contra «el círculo mágico de la filosofía de la identidad» *(Ib.,* p. 158); contra el saber del objeto que «se revele como una estafa, puesto que este saber ya no es en modo alguno saber del objeto, sino teología de una (no/hsij noh/secs) formulada absolutamente» *(Ib.,* p. 143); contra «la barbarie arcaica por la cual el sujeto ávido no es capaz de amar lo extraño, lo que es diferente» *(Ib.,* ps. 153-154); contra «el deseo del ingerir y del perseguir» *(Ib.).* Adorno pretende hacer valer el principio anti-sistemático de la *separación* entre sujeto y objeto, entre concepto y cosa, racional y real, teoría y praxis, etc. Principio que se identifique con la misma *dialéctica negativa,* entendida como «consciencia consiguiente a la no identidad» *(«Dialektik ist das konsequente Bewubtsein* von Nichtidentität», *Ib,* p. 5; cfr. *Ges Schr.,* Bd. 6, p. 17), esto es, como un tipo de filosofía que, aunque partiendo de Hegel, llega anti-hegelianamente a reconocer como su tarea peculiar el «perseguir la inadecuación de pensamiento y la cosa» *(Ib.,* p. 137).

Si bien habiendo sabido introducir en la filosofía aquella «sal dialéctica» y aquel elemento «irritante» que es la contradicción, considerada no como un «error subjetivo» o una «metafísica enloquecida», sino como la estructura misma del objeto, Hegel se ha equivocado al reducirla a simple momento de paso de una síntesis final *conciliadora:* «La negación de la negación sería de nuevo identidad, ceguera renovada, proyec-

ción de la lógica deductiva» *(Ib., p.* 143). El concepto adorniano de una «dialéctica sin síntesis» hace pensar en el nombre de Kierkegaard, del cual él ya se había ocupado en su primer libro, *Kierkegaard y la construcción de lo estético* (1933), presentándolo como el teórico de una ontología subjetivístico-desesperada constreñida a buscar la salida en una transcendencia liquidadora del sujeto mismo. Ontología que, sociológicamente hablando, presentaría señas típicas de la individualidad pequeñoburguesa. Este retrato "polémico" no excluye, sin embargo, como ha hecho notar Cario Pettazzi, que *una* de las raíces de la revisión adorniana de la dialéctica resida precisamente en el autor de *Aut-Aut:* «Como la kierkegaardiana, también la dialéctica adorniana no conoce síntesis, mediación, conciliación, sino que es esencialmente diàdica; como Kierkegaard, Adorno ya no puede creer hegelianamente en la acontecida conciliación de la realidad, en la presencia de la síntesis» *(Th. Wiesengrund Adorno,* Florencia, 1979, p. 65).

El reconocimiento del la *realidad* insuprimible de la contradicción y de lo no-idéntico aleja la dialéctica negativa de las tendencias «devoradoras» de la gnoseologia idealistica y de las pretensiones "asimiladoras" del sistema: «la filosofía tradicional cree conocer lo diferente, haciéndoselo parecido, cuando así sólo se conoce a sí misma. La idea de una filosofía transformada sería penetrar lo parecido determinándolo como lo propiamente diferente» *(Ib.,* p. 134). La admisión de la no-ingeribilidad subjetiva del objeto, irreductible a toda prevaricación del yo pienso, y la consciencia de que el concepto, más allá de toda impostatización idealistica suya, vive sólo en relación con un no-idéntico dado en la sensación, funda también, según Adorno, la verdad del materialismo: «con el paso a la primacía del objeto, la dialéctica se vuelve materialistica» *(Ib.,* p. 172). En efecto, «el objeto» se revela a la larga como una simple «máscara terminológica» viciada de gnoseologismo, para aludir a la «materia» y a lo «Material» *(Ib.).* Incluso si la dialéctica materialistica de Adorno, en cuanto «negativa, resulta estar bien lejos de las construcciones sistemáticas y dogmáticas del materialismo tradicional y del soviético.

Esta primacía materialistica del objeto, destruyendo la pretensión idealista de una deducción a priori de la realidad, comporta también un mayor «respeto» gnoseológico por todo aquello que es «particular», «histórico», «cualitativo», etc., y un rechazo categórico del ideal de un método omnicomprensivo e inmutablemente igual a sí mismo, esto es, que implique una nueva forma de «violencia» hacia el objeto. En otras palabras, «Adorno niega la existencia de un Método en sí. El conocimiento no posee principios formales establecidos de una vez para siempre, categorías predeterminadas, claves heurísticas convenientes para todos los usos. O mejor, las poseería, pero debe guardarse de ellas *si* (y ésta es

justamente la "gnoseologia" de Adorno) quiere evitar ser conocimiento-de-generalidades y abstracciones, para ser, en cambio, conocimiento-de-particularidades comprendidas en el modo más adecuado posible» (S. MORAVIA, *Adorno e la teoria critica della società,* cit., p. 22).

Comprobada la separación ineliminable entre concepto y cosa, cae el *mito panlogístico* del que la filosofía se ha nutrido desde siempre y del cual, el idealismo ha representado la visión extrema. Mito que, a los ojos de Adorno, aparece ya completamente roto, como lo atestiguan las repetidas afirmaciones: «la tesis de la racionalidad de lo real acaba siendo desmentida por la realidad» («die These von der Vernünftigkeit des Wirklichen von der Wirklichkeit dementiert wurde»), «La razón se vuelve impotente para aferrar lo real, no por su propia impotencia, sino porque lo real no es Razón» («Ohmächtig wird die Vernunft, das Wirkliche zu begreifen, nicht blob um der eigenen Ohnmacht Willen, sondern weil das Wirkliche nicht die Vernunft ist») *(Tre studi su Hegel,* cit., p. 110; cfr. *Ges. Schr.*, cit., p. 323).

Tesis que para Adorno resultan dramáticamente verdaderas sobre todo *después* de Auschwitz. El recuerdo de este emblemático lugar de sufrimiento asume en efecto, en Adorno, el doble valor: a) de una rememorización crítica (más allá de cualquier duradera «amnesia» y «mala fe» intelectual) del carácter delacerado e irracional de la civilización moderna; b) de una exasperada constatación de la quiebra de la cultura y de sus pretensiones «plasmadoras» y «optimísticas». En extremo significativas son, a este propósito, algunas consideraciones finales a la *Dialéctica negativa* que, escritas poco antes de la muerte de su autor, pueden ser tomadas como verdadero y auténtico testamento espiritual de este filósofo, que tanto ha meditado sobre las barbaries de nuestro tiempo: «Ella [la cultura] no puede tolerar el recuerdo de aquella parcela, porque... es inconciliable con su concepto de sí misma. Ella aborrece el hedor, porque ella huele, porque su palacio está construido con mierda de perro, como reza un pasaje grandioso de Brecht. Años después de que fuera escrita tal frase, Auschwitz ha demostrado inconfutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que pudiera llegar a suceder en medio de toda la tradición de la filosofía, del arte y de las ciencias iluminísticas, dice, mucho más que ella, por qué el espíritu no ha conseguido llegar a los hombres y modificarlos (cit., p. 331). «Toda la cultura después de Auschwitz, incluida la crítica contra ella, es basura» («Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik darán, ist Müll») (*Ib.*; cfr., *Ges. Schr.*, cit., p. 359).

También la filosofía, *después* de Auschwitz, no puede ser ya la de antes, o sea, una visión substancialmente justificadora de la realidad existente. Como lo es aún, por ejemplo, en dos experiencias de pensamiento sobre las que Adorno nunca ha dejado de reflexionar y con las que nun-

ca ha cesado de polemizar: la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger. En efecto, entre las muchas críticas dirigidas a Husserl y su descriptivismo fenomenológico (analíticamente discutidas en *Sobre la metacrítica de la gnoseologia. Estudios sobre Husserl y las antinomias de la fenomenología,* 1956), destaca la acusación de aceptación acritica de la realidad y de sus (no históricas) estructuras esenciales. El ser de Heidegger, en su espectral trascendencia, es interpretado a su vez como una enésima forma de absolutización de lo inmanente y de ontologización de lo óntico: «La transcendencia de Heidegger es la inmanencia absolutizada, endurecida contra su propio carácter de inmanencia» *(Dialettica negativa,* ob. cit., ps. 95-96). Tanto más cuanto la «jerga» heideggeriana, comenzando por *Ser y Tiempo,* no sería más que el giro utópico de un romanticismo agrario y precapitalista destinado a servir de grotesca cobertura ideológica de la vulgaridad concreta, y filosóficamente «digerible», del mundo (Il *gergo dell'autenticità,* Turín, 1989, en particular ps. 38-113; cfr. H. MÒRCHEN, *Adorno und Heidegger,* Stuttgart, 1981).

En polémica contra todos los sistemas apologéticos y adulcerativos de la realidad y en antítesis a cualquier opiácea fuga especulativa, Adorno afirma en cambio que la filosofía, debe incitar a los individuos a poner *remedio* a lo negativo: «Hitler impuso a los hombres, en el estado de su no-libertad, un nuevo imperativo categórico: organizar su forma de obrar y pensar de modo que Auschwitz no se repita, no suceda nada parecido» *(Dialettica negativa,* cit., p. 330). En otros términos, lo convicción de que el mundo no es racional no exime de la lucha *a fin de que* lo sea. Si la razón no es substancia o identidad ya dada, es sin embargo tarea y deber ser: Es "hybris" el hecho de que exista la identidad, que la cosa en sí corresponda a su concepto. Pero no se debería simplemente desechar el ideal: en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto, vive también la esperanza de que pueda volver a serlo» *(Ib.,* p. 134). La eliminación de tal «esperanza» del pensamiento de Adorno, comportaría pues un desconocimiento del *mesianismo latente* que está en la base de su obra (en la cual términos como «socialismo» y «redención» acaban significando la misma cosa). En efecto, no hay que olvidar que, en el trasfondo de la doctrina adorniana de la sociedad, se halla la tesis, rica en ascendencias hebraicas y románticas, de la *roptura* de una armonía originaria y del ideal de su reencuentro dialéctico más allá de la Odisea civilizadora de la historia (cfr. L. CEPPA *Introduzione* a *Minima moralia,* cit., y T. KICH, K. KODALLE, H. SCHWEPPENHAÜSER, *Negative Dialektik un die Idee der Versòhnung. Eine Kontroverse über Th. W. Adorno,* Stuttgart, 1973). Este ideal de la «reconciliación», que, dadas las premisas adornianas, no puede configurarse más que en los términos de un proceso indefinidamente *abierto* y nunca concluído, ex-

plica la gran *importancia* y *actualidad* que él, como Horkheimer (896), nunca ha dejado de atribuir a la filosofía. Tanto es así que si el último aforismo de *Minima moralia* sostiene que «la filosofía, la cual sólo podría justificarse a la vista de la desesperación, es el intento de considerar todas las cosas como se presentarían desde el punto de vista de la redención» (cit., n. 153, p. 304), la primera fase de la *Dialéctica negativa* advierte: «la filosofía, que un día pareció superada, se mantiene viva, porque ha faltado el momento de su realización» (cit., p. 3).

900. ADORNO: LA CRITICA AL POSITIVISMO Y LA POLÉMICA CONTRA LA SOCIOLOGÍA EMPÍRICA.

Paralelamente a la polémica contra el «sistema», Adorno ha conducido otra histórica batalla contra el positivismo, en el cual ha visto la típica filosofía de la sociedad administrada y la *Weltanschauung* dominante del hombre de nuestro tiempo. Al mismo tiempo ha desarrollado una obra de denuncia de la sociología empírica, considerada como el reflejo, en el campo de los estudios sociales, de la mentalidad positivista y neopositivista (el primer término, en los textos adornianos, usualmente incluye al segundo). Denuncia que se ha concretado en aquella conocida diatriba sobre el método de la investigación sociológica (la llamada *Methodenstreit*) que, en los años sesenta, ha contado con la intervención de autores tales como: Adorno, Popper, Habermas, Albert, Daehrendorf, Pilot, etc. (cfr. AA. Vv. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin, 1969).

Según Adorno, el límite principal del positivismo reside precisamente en aquel «culto de los hechos» que él sitúa en la base de su programa, sin darse cuenta de que los «hechos» no son entidades naturales inmediatas e inmutables, sino el *resultado* de un proceso histórico que hace que ellos sean «mediados a través de la sociedad» *(Ib.*, p. 101). En otras palabras, la mentalidad positivista, aplicada al estudio de la realidad humana, cambia «el epifenómeno, aquello que el mundo ha hecho para nosotros, por la cosa misma» *(Ib.*, p. 90). Por ejemplo, la distinción corriente entre música «clásica» y «popular», que el estudioso de orientación positivista, en sus encuestas y estadísticas, da por descontado que, si bien, aun siendo un «hecho» de un cierto tipo de sociedad, de la cual es el producto histórico, no es de ningún modo «una realidad última e irreductible, por así decir, natural» *(Ib.).* En virtud de este «fetichismo de los hechos», el positivismo también olvida que estos últimos, no son simples *datos* para describir y por describir y por clasificar, sino también, y sobre todo, *problemas* por interpretar, que exigen por lo tanto *criterios de valoración* explícitos. Criterios que condicionan los métodos

mismos, los cuales, a su vez, condicionan, y en algunos casos perjudican, los resultados de la investigación. En efecto, los métodos no son instrumentos neutrales y asépticos, como pretendía aquella especie de «puritanismo del conocimiento» *(Ib.,* p. 69) que es el positivismo, sino unos senderos de investigación cargados *ya* de teoría y sostenidos *ya* por opciones de distinto género, incluidas las políticas. La falacia última del positivismo se identifica pues con aquel «círculo vicioso» que constituye el «pretender indagar una cosa a través de un instrumento de investigación que decida junto con su propia formulación, qué es la cosa» («Prätendiert wird, eine Sache durch ein Forschungsinstrument zu untersuchen, das durch die eigene Formulierung darüber entscheidet, was die Sache sei: ein schlichter Zirkel») *(Ib.,* p. 88; cfr. *Ges. Schr.*, Bd. 8, p. 201).

Los límites del positivismo, como se ha indicado, son también los límites de la sociología empírica, que se inspira en él y del cual desciende genéticamente y metodológicamente. Esta última anhela, en efecto, el constituirse como pura ciencia «descriptiva» y «objetiva» eliminando, de su ámbito, toda pretensión filosófica social, asimilada a un anacrónico residuo de una ya inaceptable mentalidad «especulativa», en lo peor, y no hegeliano, del término: Ahora, el uso lingüístico modifica el concepto de «especulativo» hasta transformarlo en su opuesto. Ya no se entiende, como en Hegel, en el sentido de la autoreflexión crítica del intelecto, de su limitación y de su autocorrecciòn, que viene entendido tácitamente según el modelo popular, que se representa la especulación como un tipo de pensamiento a rueda libre, sin ningún rigor, vano, del que están ausentes la autocrítica lógica y, por supuesto, la confrontación con las cosas» *(Ib.,* p. 13). Pero obrando así el positivismo olvida, o hace ver que no sabe, que en cada acercamiento a los «hechos» sociales siempre se halla presente y operante — de un modo explícito, y se quiera o no— una determinada concepción «filosófica» de ellos, o sea un aparato más o menos descubierto de categorías, juicios, valores y proyectos.

En consecuencia, contra el intento dogmático de desembarazarse de los conceptos generales «declarándolos mitológicos, ideológicos y superados»; contra la hinchada pretensión de querer pensar sin al mismo tiempo filosofar; o contra la ilusoria persuasión de poder hacer ciencia sin, por ello mismo, hacer filosofía, los partidarios de la sociología crítica «recurren explícitamente a la filosofía» («Die Dialektiker rekurrieren ausdrücklich auf die Philosophie») *(Ib.,* p. 10; cfr. *Ges. Schr.*, cit., p. 281), defendiendo su ***radicalidad*** de visión: «Los argumentos que se confían a la teoría analítica de la ciencia sin comenzar por examinar sus axiomas... caen víctimas de la máquina infernal de la lógica» *(Ib.).* Obviamente, tampoco los cultivadores de la sociología empírica pueden prescindir de la teoría: «Ningún representante serio de la investigación social

empírica sostiene... que su trabajo es posible sin alguna teoría, que el arsenal de los instrumentos de investigación se reduce a *tabula rasa* depurada de todo "prejuicio" y colocada ante los hechos a recoger y clasificar. Tal forma primitiva de empirismo cae ya ante la discusión, que ya viene de varias décadas, del problema de la selección de los objetos a estudiar. Sin embargo, la teoría se admite más como un mal necesario, como "ficción de hipótesis" que no reconocida plenamente como proposición autónoma» (M. HORKHEIMER - TH. W. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, Turín, 1966, p. 136). Por los mismos motivos, los cultivadores de la sociología empírica, no pueden prescindir de la filosofía. Con la diferencia de que, mientras la filosofía de estos últimos está *oculta* en los pliegues de su llamado «discurso evalutativo» y domina inconscientemente su análisis, la filosofía de los sociólogos dialécticos es manifiesta y *declarada,* incluso programáticamente asumida y defendida, en la convicción de que la sociología *presupone* siempre, en su base, una filosofía, o bien una idea general de aquello que el hombre *es* o *debe* ser. Por lo demás, ya Horkheimer, en los inicios de la teoría crítica, había juzgado «insuficiente» la sociología (empírica) y proclamado la necesidad, para comprender adecuadamente la dinámica social del siglo XX, de una visión histórico-filosófica de conjunto *(Teoría critica.*, cit., v. II, página 296).

En segundo lugar, Adorno acusa a la sociología positivista (sobre todo de tipo estadounidense) de mantenerse en una perspectiva analítico-sectorial y de concentrarse en una serie de «fotografías» parciales de cada hecho, o grupo de hechos, considerados de un modo atomístico, o bien de prescindir del contexto socioeconómico global en el cual se sitúan. Adorno reivindica en cambio la importancia fundamental, para la sociología, de la categoría de *totalidad:* «Cuando el positivismo hace pasar este concepto... por un residuo mitológico, precientífico, mitologiza, en su inagotable lucha contra la mitología, la ciencia» (*Dialettica e positivismo in sociologia,* cit., ps. 23-24). En este punto, para no tergiversar el discurso de Adorno, conviene tener presentes las siguientes consideraciones: 1) la «totalidad» de la cual nuestro autor se hace paladín en sociología, no se debe de confundir con el «el mito de la razón total», o sea con una ciencia absoluta de tipo hegeliano, que ha «saltado por los aires junto con su coactividad y univocidad» *(Ib.,* p. 18) y que él ha combatido incesantemente por sus miras «sistemáticas» (§898 y 899); 2) la llamada «dialéctica» a la totalidad no contradice la predilección adorniana por lo «micrológico» y por lo individual (§898), sino que resulta complementaria a ella. En efecto, si es verdad que lo individual vive en el todo, también es verdad, para Adorno, que el todo vive concretamente en lo individual: «Puesto que cada fenómeno esconde en sí toda la sociedad, la micrología y la mediación, a través de la totalidad se con-

trapuntean alternativamente *(Ib.,* p. 52); 3) la totalidad, según Adorno, existe, pero es «falsa» e «irracional» (***Minimamoralia***, cit., n. 29, p. 48), por lo cual la llamada a ella, reviste significados inequívocamente «revolucionarios», diametralmente opuestos a los implícitos en toda filosofía social de sello «organicístico».

Aceptado esto, sostener que «la interpretación de los hechos guíe a la totalidad» en cuanto «no hay ningún hecho social que no tenga su sitio y su significado» en ella, siendo la totalidad «preordenada a todos los sujetos individuales, puesto que éstos también en sí mismos obedecen a su presión» *(Dialettica e positivismo in sociologia,* cit., p. 21), no quiere decir, observa Adorno, que la totalidad sea, a su vez, un «hecho» empíricamente verificable al modo de los otros hechos, o, peor aún, que sea una «realidad antes existente en sí» *(Ib.,* p. 50). La totalidad es más bien el inmanente sistema global y el inmanente horizonte de comprensión, de los mismos hechos. En otros términos, la totalidad, aún no siendo un hecho, «no por ello... está más allá de los hechos, sino que es inmanente a ellos, en cuanto les es su mediación» *(Ib.,* ps. 21-22). Precisamente por esto, la totalidad de la que hablan los dialécticos no se identifica con «lo incondicionado» o «lo absoluto» de la metafísica prekantiana —como querrían aquellos que tachan a la sociología crítica de «criptoteología»—, sino con el sistema finito, aunque sea «impalpable» de la compaginación social: «Los científicos sospechan de los dialécticos, a quienes consideran afectados de megalomanía: en vez de recorrer virilmente el finito en todas sus partes (según la admonición de Goethe), de cumplir con el deber del día, de dar satisfacción a una tarea factible, se entretendrían con el poco comprometido infinito. Pero como mediación, sin embargo, de todos los hechos sociales, la totalidad no es del todo infinita, sino que está encerrada, acabada precisamente por la fuerza de su carácter de sistema...» *(Ib.,* ps. 50-51).

Otra acusación de fondo que Adorno dirige a la sociología empírica es la tendencia a desconocer lo negativo y a olvidar que la contradicción pertenece a la cosa y no solamente a su *conocimiento (Ib.,* ps. 24-25 y ensayos). Sin embargo, sintetiza nuestro autor, el mayor límite epistemológico y filosófico del positivismo es el de hacer pasar la organización *actual* de la ciencia por *la* ciencia misma, según un enésimo y subrepticio *círculo vicioso:* «Que los positivistas, con un gigantesco círculo vicioso, extrapolan de la ciencia las reglas que deben fundarla, es un hecho que tiene fatales consecuencias también para la ciencia, cuyo progreso efectivo comprende tipos de experiencias que no son a su vez prescritos y aprobados por la ciencia» *(Ib.,* p. 68).

Estos críticos concéntricos al positivismo y a la sociología desembocan en la imputación final de ***conservaturismo.*** En efecto, según Adorno, al descriptivismo *teórico* de los positivistas y a su doctrina del cono-

cimiento como «reconstrucción repetitiva» de los hechos —inevitablemente «apologética» hacia los datos ensayados— corresponde, en el plano *práctico-político,* la idea según la cual el mundo no puede cambiarse desde sus raíces, sino, como máximo, «reformarse» (donde la reforma resulta también una maquiavélica estrategia de conservación).

901. ADORNO: LOS ANÁLISIS SOBRE LA «INDUSTRIA CULTURAL»

El análisis de la «industria cultural» moderna y de sus implicaciones sociales, psicológicas y antrapológicas constituye otro de los pilares característicos del pensamiento adorniano. Si bien juicios y reflexiones a este propósito se encuentran esparcidos en todos los escritos del filósofo, el texto que más ha profundizado en esta materia —y ya «clásico» en la cultura contemporánea— sigue siendo la tercera parte de la *Dialéctica del iluminismo,* que tiene como título «La industria cultural» y como subtítulo «Cuando el iluminismo se convierte en mistificación de masas». (cit., ps. 126-81).

Según Adorno, uno de los aspectos más característicos y visibles de la actual sociedad tecnológica es la creación del gigantesco aparato de la industria cultural, en la cual él ve un instrumento fraudulento de manipulación de las conciencias empleado por el sistema para conservarse a sí mismo y tener sometidos a los individuos. Inicialmente, precisa Adorno en el «Resumé über kulturindustrie», contenido en *OhneLeitbild. Parva Aesthetica* (Frankfurt, 1967), él y Horkheimer habían utilizado el término «cultura de masas» (*Massenkultur*).Dándose cuenta del carácter «ideológico» de tal expresión, que podría hacer pensar en una cultura que nace espontáneamente de las masas mismas, habían acuñado la locución, considerada más pertinente, de «industria cultural» *(Kulturindustrie),* la cual, aludiendo a la «preordenada integración, desde lo alto, de sus consumidores», llama enseguida la atención sobre el hecho de que el usuario no es en modo alguno, como se querría hacer creer, el «soberano» o el «sujeto» de tal industria, sino su objeto («Der Kunde ist nicht, wie die Kulturindustrie glauben machen möchte, König, nicht ihr Subjekt, sondern ihr Objekt»). También la expresión «mass-media» es juzgada inadecuada y mistificadora por cuanto pone entre paréntesis el elemento «pernicioso» del fenómeno al cual se refiere, o sea al hecho de que en la industria cultural «no se trata en primer lugar de las masas, ni de las técnicas de comunicación como tales, sino del espíritu que en aquellas técnicas es insuflado: la voz del dueño».

En efecto, según Adorno, los vehículos actuales de comunicación no son instrumentos *neutrales,* llenados, a continuación de contenidos ideo-

lógicos, sino instrumentos ya ideológicos *en origen.* En otras palabras, los mass-media no sólo *transmiten* ideología, sino que *son* ideología, independientemente de los particulares contenidos transmitidos (cfr. S. Moravia, ob. cit., p. 35). Tanto es así que la industria cultural contemporánea, antes aun que de los contenidos, o sea de *aquello que* dice, resulta calificada por las técnicas expresivas utilizadas, esto es, por *cómo* dice lo que dice. Técnicas que para Adorno se dirigen substancialmente a producir, en los individuos, estados de parálisis mental acompañados de una pasiva aceptación de lo existente. Por lo demás, observa nuestro autor, «el imperativo categórico» de la actual industria cultural, a diferencia del kantiano, no tiene nada en común con la libertad, puesto que simplemente reza: «debes adaptarte (du sollst dich fügen) sin especificar a qué; adaptarte a aquello que inmediatamente es, y a aquello que, sin reflexión tuya, como reflejo del poder y omnipresencia de lo existente, constituye la mentalidad común. A través de la ideología de la industria cultural, la adaptación toma el sitio de la conciencia...» («Resumé über Kulturindustrie», cit., p. 65). Todo esto resulta elocuentemente ejemplificado por fenómenos-clave como el cinema, la diversión y la publicidad, sobre los que insisten algunas de las páginas más significativas y brillantes de la *Dialektik der Aufklarung.*

Para Adorno (y Horkheimer) el cinema actual, tal como está estructurado vence de largo al teatro ilusionístico y provoca un bloqueo patológico de las facultades crítico-reflexivas del espectador, el cual, cautivado por los hechos que rápidamente pasan delante suyo, ya no piensan, sino que se *identifica* totalmente con la película, que se convierte, para él, en un duplicado de la realidad; es más, en la realidad misma, según el principio por el cual «la vida —al menos tendencialmente— ya no se debe poder distinguir del film sonoro» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 133). La diversión constituye a su vez un tipo de «prolongación del trabajo en la época del capitalismo tardío» *(Ib.,* p. 145), puesto que la mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre, y determina tan integralmente la fabricación de los productos de recreo, que no puede asociarse a nada que no sea «las copias y las reproducciones del mismo proceso de trabajo» *(Ib.).* En tal método, la atrofia mental provocada por las ocho horas de trabajo mecánico en la fábrica o en la oficina, se propone de nuevo de un modo casi idéntico en el tiempo libre, que asume las formas de un verdadero y auténtico *aturdimiento* psíquico funcional ante las exigencias del sistema y su necesidad de organización del consenso: «Divertirse significa estar de acuerdo» («Vergnütsein heiβt Einverstandensein») *(Ib., p.* 154; cfr. *Ges Schr.,* p. 167), «Divertirse significa cada vez no deber pensar, olvidar el sufrimientü incluso allí donde se expone y está a la vista. En la base de la diversión hay un sentimiento de impotencia. Es, efectivamente, una

fuga, pero no ya, como pretende ser, una fuga de la mala realidad, sino de la última realidad de resistencia que ella aún puede haber dejado sobrevivir en los individuos» *(Ib.).*

La publicidad representa después, a los ojos de Adorno, el atontamiento perfecto y programado del individuo, puesto que consiste en circundar el objeto real con la propaganda de una serie de cualidades y de símbolos por lo general ilusorios, que tienen poco que ver con él, pero que el consumidor «confunde» inevitablemente con el objeto mismo, a pesar de los inevitables desmentidos a tal propósito (por ejemplo el coche «perfecto», que en realidad tiene bastantes defectos). Por lo demás el «defraudar» continuamente a los consumidores de aquello que continuamente promete es propio de *toda* industria cultural, para la cual el placer y la felicidad, más que términos de experiencia concreta y fruición, son objeto de falsa publicidad y *de promesa* ilusoria: «La letra de cambio del placer, que es emitida por la acción y por la representación, se prorroga indefinidamente: la promesa, a la cual el espectáculo, a fin de cuentas se reduce, deja entender malignamente que no se llegará nunca a lo sólido, y que el huésped deberá contentarse con la lectura del menú» *(Ib.,* p. 148).

Y con todo, según Adorno, es precisamente gracias a la masificación «estupidizadora» de los media (en virtud de las cuales el consumidor actual se convierte verdaderamente en el homérico «nadie») hace que el sistema siga sobreviviendo y ocultando sus «contradicciones» y sus «errores». En efecto, gracias al actual circuito de la industria cultural que amplía por todas partes sus tentáculos, el sistema acaba en posesión de los medios idóneos *para* difundir la ideología más *vital* para él: la persuasión de la «bondad global» de la sociedad tecnológica y de la «felicidad» (en el Oeste como en el Este) de los individuos heterodirigidos que la componen.

Ideas substancialmente parecidas reaparecen también en el último Adorno. En uno de los ensayos escritos poco antes de su muerte *(Freiheit* en *Stichworte. Kritische Modelle,* Frankfurt, dM., 1969) él, hablando del «tiempo libre», afirma que incluso en tal situación los hombres acaban presos de un «poder tiránico» que los controla en todas partes y en todo momento, haciendo que ellos «sean esclavos precisamente allá donde se sienten libres en grado sumo».

902. ADORNO: MUSICOLOGÍA Y ESTÉTICA. EL ARTE COMO UTOPÍA DE LO «OTRO»

Otro núcleo temático del pensamiento de Adorno que, en ciertos aspectos, está en la base de los otros, es la meditación sobre el arte, a la

cual el filòsofo ha dedicado los primeros artículos y su última obra (la *Teoría estética,* aparecida postumamente en 1970).

En el centro de la reflexión de Adorno se halla la música, en la cual él ha visto desde siempre el arte de las artes, y sobre cuya estructura ha elaborado su teoría estética general. En efecto, como se ha notado, Adorno no ha delineado antes una filosofía, depués una estética y luego una musicología, sino que, al contrario, de su pasión originaria por la música ha derivado una musicología crítica que después ha influido de modo decisivo en su estética y su filosofía. Las ideas generales de Adorno acerca de la música se encuetran expresadas ya en el ensayo sobre *La situación social de la música,* aparecido en el primer número de la «Rivista per la ricerca sociale» (1932). En este trabajo Adorno sostiene que la actual mercantilización de la música, que «ya no sirve a la inmediata necesidad y utilización, sino que se somete, corno todos los otros bienes, a la constricción del intercambio» *(Zeitschrift für Sozialforschung,* I, n. 1-2, p. 103) implica la desaparición de toda relación *inmediata* con ella y la afirmación de una profunda *fractura* entre música y sociedad. Tal mercantilización, que con el fenómeno de la «música ligera», llega a sus últimos y más alienantes niveles, se acompaña inevitablemente de un aturdimiento de las masas, para las cuales la música se convierte en aquello que ya Nietzsche había denunciado y profetizado: fundamentalmente una «droga».

Dado que esta fisura entre música y sociedad no tiene orígenes «musicales» (como sería el demonizado carácter «esotérico» de la *neue Musik*) sino «sociales», por cuanto resulta generada por el orden capitalista de la sociedad, tal fisura, según Adorno, no puede ser superada a nivel musical sino, sólo a nivel político y social. En la situación prerevolucionaria contemporánea la única cosa que puede hacer la música —se entiende aquella «auténtica»— es la de «representar en la propia estructura las antinomias sociales» y la «necesidad de su superación». En consecuencia, la posible función revolucionaria de la música de hoy, según Adorno, no se interpreta de un modo inmediato y directo, como querían los fautores de la música «popular y proletaria», sino de un modo inmediato e indirecto según lo que ya sucede en los vanguardistas musicales, sobretodo en Schònberg y en su escuela, para con la cual Adorno nutre destacada simpatía y predilección. En efecto la música dodecafònica, aun sin renunciar a la autonomía del hecho musical, acaba por producir una música sin duda más «revolucionaria» que la proletaria.

Esto sucede porque sus obras maestras, que tienen su fundamento en la «disonancia» y en la ruptura de los cánones de la belleza como armonía y perfección, tienen la capacidad de «representar» toda la disarmonía y laceración de nuestro mundo, y de hacer nacer la consiguiente «nostalgia» por una realidad armónica y conciliada. En este punto, esto es

en el rechazo de la politización de la música, y del arte en general, la diferencia, o la no-continuidad, entre Adorno y Benjamin, nos parece neta e inequívoca. En el ensayo *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* (1936), Benjamin sostiene, en substancia, que con la acaecida «reproducibilidad técnica» la obra de arte ha perdido «el aura» o el *quid* sacro que tiempo ha la caracterizaba (con las correspondientes connotaciones de «autenticidad», «singularidad», «elitismo», etc.), convirtiéndose en «anacrónica» para con el tiempo presente y abriendo la posibilidad de un arte nuevo y de masas, orientado en sentido comunitario y ya no «individualístico».

Adorno desconfía del arte popular y de su presunta carga «revolucionaria», puesto que tal arte, además de atentar contra la autonomía del hecho artístico y de sus leyes «inmanentes», *presupone* aquello que él no está dispuesto a aceptar, es decir: una romántica y en absoluto marxista-leninista confianza «en la potencia espontánea del proletariado en el proceso histórico», que olvida el hecho de que el proletariado «ha sido, él mismo, producido burguesamente» (carta del 18-3-1936 a Benjamin). En otros términos, el arte de masas, según Adorno, no se da cuenta de que las «masas», en el capitalismo, también tienen una «mentalidad» capitalista, que refleja la suciedad de la sociedad en la cual viven, como muestra por ejemplo la risa del espectador en el cinema, que «es todo lo contrario que bueno y revolucionario, sino lleno del mayor sadismo burgués» *(Ib.)*.

La confianza en la *libertad* del arte y de sus potencialidades *utópico-revolucionarias* sostenida por Adorno desde los años treinta, permanecerá como un punto firme en toda su producción. En efecto, «si por un lado Adorno somete a una severísima crítica al arte de masas, denunciando su mercantilización y su papel de conservación del sistema de dominio, por otro lado él pone de nuevo, precisamente en el arte, gran parte de las esperanzas en un futuro redimido. Severo crítico de la cultura, él verá siempre en la negación de la cultura y del arte el peligro de liquidar un residuo, aunque contradictorio, de resistencia en el interior de la omnipotencia del sistema: en la cultura, aunque comprometida por su generación tecnocràtica y por su degradación a industria cultural, aunque culpable de no haber conseguido evitar Auschwitz, se ocultan impulsos críticos e instancias utópicas demasiado importantes para que nos podamos liberar de ella apresuradamente. Junto a la conciencia crítica de una filosofía intransigentemente negativa, el arte representa, quizás la última trinchera en medio de la barbarie invasora (C. PETTAZZI, *Th. Wiesengrund Adorno,* cit., ps. 221-222). Esta concepción del arte como vehículo «privilegiado»' de las instancias revolucionarias explica la defensa adorniana del arte de vanguardia moderno.

A diferencia de los marxistas ortodoxos y de Lukács (cfr. cap. I), Adorno percibe efectivamente en este tipo de arte el verdadero rechazo de la barbarie contemporánea y de la genuina *espera* de un mundo nuevo (que la revolución soviética ha intentado en vano edificar). Antes bien, precisamente porque este arte «expresa la subjetividad reprimida» y «la verdad sobre la monstruosidad dominante» (cfr. *Ohne Leitbild. Parva aesthetica*), llevando a la superficie «todo aquello que no se quisiera saber» y que «la ideología esconde» (cfr. *Filosofia della musica moderna e Note per la letteratura)*, es en él, y sólo en él, que Adorno confía el deber de hacerse intérprete, en la desesperanza del presente, de las esperanzas en el futuro: «En la representación más desconsolada de la angustiosa situación humana ofrecida por el arte vanguardista, se oculta la irrenunciable exigencia de felicidad: insistiendo en la imposibilidad de la felicidad en la realidad presente, el arte es testigo de la necesidad de una realidad distinta; el desconsuelo más absoluto, precisamente porque rechaza todo consuelo y por lo tanto conciliación con la realidad, hace brotar la esperanza en un futuro redimido» (C. PETTAZZI, cit., p. 222).

De ahí la celebración adorniana de algunos grandes maestros de vanguardia, sobretodo de Schönberg, Beckett y Kafka, cuyas obras maestras le parece que ejercen «una eficacia ante la cual las obras poéticas oficialmente comprometidas le parecen juegos de niños». En efecto, en cuanto «desmontaje de la apariencia» provocan la angustia «de la cual el existencialismo no para de hablar» (*Ib.*), favoreciendo «aquel cambio del comportamiento que las obras comprometidas se limitan a pretender» (Ib.). En particular, las creaciones de Beckett «gozan de la única fama hoy humanamente digna: todos se apartan de ellas asustados y sin embargo nadie puede hilvanar una charla sin convencerse de que aquellos excéntricos dramas y novelas tratan de aquello que todos saben y que ninguno quiere admitir. Para los filósofos apologéticos su *opus* puede estar bien como proyecto antropológico. Pero los argumentos que toca son argumentos históricos sumamente concretos: la abdicación del sujeto. El *ecce homo* de Beckett es aquél en que los hombres se han convertido. Ellos miran mudos desde sus frases, casi con ojos resecos de llanto» *(Ib.)*. Análogamente, quien por una vez haya sido sacudido por Kafka «ha perdido la paz con el mundo» *(Ib.*, p. 106), por cuanto «él lacera y derrumba la fachada que oculta la enormidad del dolor», transfigurando en sus símbolos las fuerzas monstruosas e inasibles del capitalismo, por las que el individuo resulta oprimido y reificado, si bien aspirando a liberarse de ellas mediante una imprecisa salvación: «En vez de curar la neurosis, Kafka busca en ella la fuerza terapéutica, es decir, la fuerza del conocimiento: las heridas que la sociedad imprime a fuego en el individuo él las lee como cifras de la no verdad social, como negativo

de la sociedad...», «La huida a través del hombre hacia lo no humano —ésta es la vía de la épica Kafkiana—».

Estas ideas generales sobre el arte, que están en la cúspide de la inmensa ensayística musical y literaria de Adorno, representan también el núcleo de fondo de la *Aestetische Theorie,* publicada *post mortem* en 1970. En esta obra monumental, que el filósofo hubiera querido dedicar a Samuel Beckett, Adorno recoge de manera orgánica el conjunto de sus reflexiones sobre el fenómeno estético, poniendo a prueba las relaciones entre arte y sociedad, arte y forma, mimesis y racionalidad, libertad y necesidad, conocimiento artístico y conocimiento científico, etc., en la tentativa de «restituir al arte no un puesto en el mundo actual, sino de devolverle su derecho a la existencia» (M. JIMÉNEZ, *Adorno, Arte, ideologia e teoria dell'arte,* Bolonia, 1979, p. 67). En efecto, más allá de los análisis pesimísticos sobre el mundo contemporáneo, sobre la integración del arte en la *Kulturindustrie,* sobre la problemática de la idea de la liberación, etc. Adorno insiste en que «la cultura es basura y el arte es uno de sus sectores; sin embargo el arte es serio porque es manifestación de la verdad» *(Teoría estética,* 1975-77). En otras palabras, en la época en que la emancipación garantizada por la técnica refluye en la formas más turbias de totalitarismo y de conformismo, la actividad artística, en cuanto «estremecimiento», «afasia» y «luz negra» (como en las manifestaciones más significativas de la pintura contemporánea) tiene el deber «si no de desmontar el gran engranaje, al menos de bloquearlo, o de demostrar la posibilidad de hacerlo» (S. GIVONE, *Storia dell'estetica,* Roma-Bari, 1988, p. 127).

La doctrina del arte como tensión utópica hacia «lo Otro» (= el futuro mundo desalienado), paralelo a la concepción de la filosofía como mirada sobre la redención, se ha acompañado en las últimas obras, sobre todo en la *Dialéctica negativa* (cfr. el ensayo «Meditazione sulla metafísica», cit., ps. 326-69), de una cierta tensión metafisico-religiosa sobre la cual han insistido algunos críticos (cfr. por ejemplo U. GALEAZZI, cit., ps. 135-48). También el amigo y colaborador Horkheimer, después de la muerte de Theodor, escribe: «Él siempre ha hablado de la nostalgia de lo Otro, pero sin utilizar nunca la palabra cielo o eternidad o belleza o algo parecido. Y yo creo, y esto es algo grandioso en su problemática, que él, interrogándose sobre el mundo, en último análisis ha entendido lo "Otro", pero estaba convencido de que este "Otro" no es posible comprenderlo describiéndolo, sino sólo interpretando el mundo tal como es, teniendo presente el hecho de que él, el mundo, no es lo único, no es la meta en la cual puedan encontrar descanso nuestros pensamientos» («Himmel, Ewigkeit und Schönheit» en *Der Spiegel* 33/1969, ps. 108-09; cfr. R. GIBELLINI, *Editorial* a la traducción italiana de *Nostalgia del totalmente Altro* cit., ps. 11-12).

La escurridiza indeterminación de los textos adornianos impone sin embargo, a propósito de estos argumentos, una cierta cautela crítica. En efecto, no hay que olvidar que «Adorno y compañeros parecen trasladar todo juicio definitivo sobre la religión al momento en el cual se haya realizado una sociedad más justa» y que «El problema de la existencia de Dios... quede también sin resolver y, por lo tanto, aplazado» (R. CIPRIANI, "Il fenomeno religioso secondo la Scuola di Francoforte", en AA. Vv., *La teoria critica della religione,* Roma, 1986, p. 24). Lo que parece cierto, y ahora ya suficientemente documentado, es en cambio, la matriz hebraico-mesiánica de aquella «esperanza hacia el futuro» que se halla en la base del utopismo crítico de Adorno.

903. MARCUSE: «FELICIDAD» Y «UTOPIA». LOS PRIMEROS ESTUDIOS

HERBERT MARCUSE nace en Berlín en 1898, de una familia hebrea de la alta burguesía. En 1917 se inscribe en el partido socialdemócrata alemán (SPD). Aun sin formar parte de la «Liga de Espartaco» siente simpatía y consideración para con ella. Tanto es así que, después del arresto y asesinato de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburg, se da de baja, como protesta, del SPD. De 1919 a 1922 estudia en Berlín y en Friburgo, donde entabla relación con Heidegger. Se licencia en 1922 con una tesis sobre la *Künstlerroman* (novela del artista). En Friburgo recibe también la influencia de Husserl. Sin embargo sus intereses teóricos acaban por encaminarse hacia el marxismo y la filosofía crítica de la sociedad. A principios de los años treinta entra en contacto con el Instituto de Frankfurt y colabora con Horkheimer en los *Studien über Autorität und Familie* (§886). A la llegada del nazismo y del segundo conflicto mundial se traslada, también él, a los Estados Unidos, donde, en Nueva York, se convierte en miembro del «Institute of Social Research», de la Columbia University. Desde 1942 hasta 1950 trabaja en la «Office of Strategie Services» y en la «Office of Intelligence Research». Más tarde, colabora en el «Russian Institute» de la Columbia University (1951-52) y en el «Russian Research Center» de la Harward University (1953-54), realizando investigaciones sobre la Unión Soviética.

En 1954 obtiene una cátedra de filosofía y politologia en la Brandéis University de Boston, pero en 1965 la pierde a causa de sus ideas radical-marxistas. Pasa luego a enseñar en la Universidad de San Diego (La Jolla), en California. En 1966 es nombrado docente honorario de la Universidad libre de Berlín Occidental, donde, en 1967, participa en un debate sobre el movimiento estudiantil, que en los «meses calientes» del sesenta y ocho ve en él uno de sus inspiradores. Marcuse muere en Starn-

berg, en Alemania, en 1979. Entre sus obras recordamos: *La antología de Hegel y la fundación de una teoría de lo histórico* (1932), *Razón y revolución. Hegel y el surgir de la teoría social (1941), Eros y civilización* (1955), *El marxismo soviético* (1958), *El hombre a una dimensión. La ideología de la sociedad industrial adelantada* (1966), *Cultura y sociedad* (1965), *El fin de la utopía* (1967), *Marxismo y revolución. Estudios 1929-1932* (1969), *Ensayo sobre la liberación* (1969), *Contrarrevolución y revuelta* (1972), *La dimensión estética* (1977-78). La editorial Suhrkamp de Frankfurt está publicando los ***Schriften.***

En una primera fase de su pensamiento, de orientación fenomenológica existencial y caracterizada por una especie de ***Heidegger-Marxismus,*** se ve a Marcuse dedicado a fundamentar la acción revolucionaria del proletariado a través «del concepto de existencia auténticamente histórica, como ha sido determinada por Marx y continuada por Heidegger» *(Beiträge zur **Phänomenologie** des **Historischen Materialismus,*** en «Philosophische Hefte», I, 1928, p. 67; cfr. G. E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte,* cit., p. 160). Sin embargo, en su nueva reflexión sobre el materialismo histórico, llevada de manera poco ortodoxa, e influida por el «marxismo occidental», además de por los manuscritos juveniles de Marx, resalta bien pronto el interés por Hegel, que en este período halla su expresión más significativa en *La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad* (1932), un denso volumen que en la filosofía idealista del ser permite vislumbrar una anticipación de la «historicidad» (***Geschichtlichkeit***) de Heidegger y de la «Vida» *(Leben)* de Dilthey, así como la base de una teoría dinámica y unitaria de lo real capaz de superar la vieja dicotomía de sujeto-objeto. Aún más decisivos, por lo que se refiere a los desarrollos de la problemática marcusiana, son los artículos de crítica de la cultura y de la sociedad del período 1933-38, en los cuales se encuentran en forma embrionaria algunas de las tendencias características del pensamiento maduro de Marcuse.

En el ensayo *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo en la ciencia económica,* aparecido en 1933 en «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (vol. 69, n. 3), Marcuse se propone analizar filosóficamente el concepto de trabajo, mostrando el carácter limitativo y mistificador de la noción de «Arbeit» presupuesta por la ciencia económica (y la mentalidad corriente). Sobre este objeto él se refiere sobre todo a Hegel: «En el ámbito de la filosofía Hegel ha sido el último en estudiar a fondo la esencia del trabajo». Entre los economistas el trabajo se configura substancialmente como una actividad «económica» dirigida a satisfacer determinadas necesidades «materiales». En cambio, según Marcuse (que utiliza un lenguaje de origen existencialista), el trabajo no es *una* determinada actividad, sino más bien el modo de ser o la *«praxis* específica de la existencia humana en el mundo» *(Ib.,* p. 153).

Más concretamente, es el «hacer» o el «atarearse» por medio del cual solamente «el hombre llega a ser "para sí" aquello que él es» adquiriendo la *forma* «de su estar aquí» y al mismo tiempo haciendo «del mundo "su" mundo»

En consecuencia, el sentido primero y último del trabajo no es de tipo económico (la producción de los bienes), sino existecial (la autoproducción de la existencia misma). En otras palabras, en el trabajo no están en cuestión solamente los bienes o bienes vitales, sino, más profundamente, «el poder-suceder de la existencia humana en la plenitud de sus posibilidades» *(Ib.,* p. 164). Tanto es así que «todas y cada una de las necesidades tienen su fundamento último en esta necesidad original y permanente que la existencia tiene de sí misma» *(Ib., p.* 165). Refiriéndose a Friedrich von Gotti, Marcuse denomina esta insuficiencia de la existencia en sí misma, que se halla en la base del trabajo, con el término *Lebensnot* (necesidad de la vida): «En la *Lebensnot* se sobreentiende una situación "antològica": ella tiene su fundamento en la estructura del ser humano mismo, que no puede nunca dejarse-suceder inmediatamente en su plenitud, que debe, de modo duradero y permanente, "autoproducirse" *(Ib.,* p. 166). Según nuestro autor, el hacer del trabajo se cualifica por tres momentos: la duración existencial, la permanencia y su carácter esencial de peso. *(Ib.,* p. 157).

La *duración* del trabajo significa que el deber impuesto a la existencia humana no puede ser nunca absuelto en un único proceso de trabajo o en varios procesos de trabajo aislados, sino, sólo en su perdurable estar-en-trabajo o estar-en-el-trabajo *(Ib.).* Su *permanencia* significa que de él «debe "salir" algo que, por su sentido o su función sea más duradero que el acto aislado de trabajo y forme parte de un acontecer "universal"» *(Ib.).* El peso del trabajo significa que también *antes* de todos los agravios debidos a una específica organización social, él «somete el hacer humano a una ley externa que se superpone a aquélla: a la ley de la "cosa" que hay que hacer...» *(Ib.,* p. 159). En otras palabras, mientras en el «juego» (que no tiene duración ni permanencia esencial) el hombre no se conforma a los objetos, sino que hace de ellos «lo que le parece», experimentando la propia «libertad» y su estar «junto a sí», en el trabajo aparece sometido a las reglas inmanentes de los objetos sobre los cuales se ejercita, resultando, de algún modo, *fuera de sí:* «En el trabajo el hombre se encuentra continuamente alejado de su ser-sí-mismo y dirigido a alguna otra cosa, está continuamente junto a alguna cosa diferente y para otros» *(Ib.).*

Como es conocido, Marx había distinguido entre objetivación y alienación, sosteniendo que no es el trabajo *en cuanto a tal* (siempre obligado a hacerse «objetivo», o a fijarse en un objeto) lo que es alienante, sino sólo aquel *tipo* particular de trabajo que es el trabajo *asalariado,*

en el que el individuo resulta separado y sometido respecto a los frutos de su propia actividad. A diferencia del Luckács de *Historia y conciencia de clase,* Marcuse se muestra adecuadamente informado de tal distinción, como lo demuestra por ejemplo el ensayo de 1932 *Nuevas fuentes para la fundación del materialismo histórico,* donde nuestro autor, en una nota, escribe: «"Reificación" indica la situación general de la "realidad humana" que resulta de la pérdida del objeto del trabajo, de la alienación del trabajador y que ha encontrado su expresión "clásica" en el mundo de dinero y de mercancías capitalista. La reificación debe, pues, distinguirse netamente de la objetivación... la reificación es un *modo* determinado (y precisamente un modo "extrañado", "falso") de la objetivación» *(Marxismo e rivoluzione,* Turín, 1975, nota 26, ps. 111-12). Ello no obstante, en el artículo sobre el trabajo Marcuse tiende a atribuir a éste una «cosidad esencial» y una «negatividad originaria», o sea un componente ineliminable de «alienación» (debido al hecho de que en la objetivación del trabajo el hombre está fuera de sí, junto a los objetos).

Sin embargo, esto no significa aún (como quisiera algún estudioso) que Marcuse llegue a identificar *tout-court* objetivación y alienación. En efecto, por como se expresa *en el resto* del artículo, aparece evidente que para el Marcuse de 1933 lo que es *verdaderamente* alienante, de modo «patológico», no es el trabajo (o la objetivación) *en cuanto a tal,* sino, marxianamente, un *cierto* tipo de trabajo (o de objetivación) que es el vigente en la sociedad capitalista. Veamos en qué sentido. En primer lugar, para Marcuse, la objetivación aun siendo un «peso» y aun conteniendo en sí un componente alienante, con todo representa siempre una condición «filosófica» sin la cual no hay trabajo, y por lo tanto el hombre: «la existencia, simplemente para que pueda acontecer, debe dejar acontecer esta objetividad, debe mantenerla, cuidarla, empujarla hacia delante...» *(Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro,* etc., cit., p. 169), «el hombre puede alcanzar su propio ser solamente pasando a través de lo otro desde sí mismo, él puede conquistarse a sí mismo sólo pasando a través de la "alienación" y el "extrañamiento"» *(Ib., p.* 171). Esta «primacía» del trabajo Marcuse también la utiliza en relación al juego (y de su libertad abstracta), que él considera *en función* (y no como substituto) del trabajo: «en el conjunto de la existencia humana, el trabajo es necesario y viene siempre "antes" del juego: el trabajo es el resultado, el fundamento y el principio del juego, puesto que este último es precisamente un desprenderse *del* trabajo y un tomar fuerzas *para* el trabajo» *(Ib.,* p. 156).

En segundo lugar nuestro autor distingue dos tipos de trabajo: uno obligado y dirigido a procurar lo «estrictamente necesario a la existencia» *(Ib.,* p. 177). Otro libre y situado más allá de la «producción reproducción material» de la existencia (en el sentido del joven Marx). En la

sociedad de clases, en virtud de la división del trabajo y de la dicotomía siervo-señor, el trabajo ha sido unilateralmente reducido a su primer aspecto, esto es, al económico: «El trabajo, que por sentido y esencia se encuentra en relación con el acontecer de la totalidad de la existencia, es decir, con la praxis en su doble dimensión (necesidad y libertad), se desplaza y cristaliza en la dimensión económica, en la dimensión de la producción y reproducción de lo necesario; esto sucede en el momento en que la bidimensionalidad de necesidad y libertad *en el interior* de la totalidad de la existencia se ha vuelto una bidimensionalidad de totalidades *diferentes* de la existencia...» *(Ib.,* p. 185). En consecuencia, el deber histórico («revolucionario») que corresponde al hombre es el de obrar de modo que «el trabajo, liberado del extrañamiento y de la reificación, vuelva a ser aquello que es en su esencia: la realización plena y libre del hombre entero en su mundo histórico» *(Ib.,* p. 186). Situación que para Marcuse se identifica con el *Reich der Freiheit* («reino de la Libertad») del cual hablaba Marx.

En *Para la crítica del hedonismo,* publicado en la «Zeitschrift für Sozialforschung» en 1938, Marcuse pasa revista a los méritos de la filosofía hedonística tradicional a la cual él atribuye, en contraposición a la llamada «filosofía de la razón» un valor histórico progresista: «En la protesta materialista del hedonismo se conserva un componente, generalmente proscrito, de la liberación humana, y por ello el hedonismo está ligado a la causa de la teoría critica; «la filosofía de la razón ha insistido en el desarrollo de las fuerzas productivas, en la organización libre y racional de las condiciones de vida, en el dominio sobre la naturaleza... el hedonismo, en cambio, en el desarrollo y en la satisfacción global de las necesidades individuales, en la liberación de un proceso de trabajo inhumano, en el rescate del mundo para el disfrute» *(Ib., p.* 116). Entre los deméritos, por otra parte, él enumera el subjetivismo y el conservadurismo social. En efecto, la doctrina hedonística, colocándose en el punto de vista «del individuo aislado» no ha sido capaz de plantear el problema objetivo de la felicidad y de su concreta realización histórica: «Para el hedonismo la felicidad permanece como algo exclusivamente subjetivo; el interés particular de cada uno, tal y como es, se afirma como el verdadero interés, y se legitima contra toda universalidad. Estos son los límites del hedonismo, su dependencia del individualismo de la competencia...» *(Ib.,* p. 116).

En el ámbito de este análisis histórico-crítico del hedonismo, Marcuse esboza también aquella teoría de la represión sexual como componente orgánico de la civilización del disfrute, que representará una de la ideas capitales de *Eros y civilización.* En efecto, observa Marcuse, si en el sistema capitalista «es sólo el trabajo abstracto quien crea el valor por el que se rige la justicia del intercambio, el placer no puede ser valor» *(Ib.,*

p. 132). Al contrario, si en nuestro tipo de sociedad «el placer tomara la delantera, se pondría en peligro la necesaria disciplina y se haría difícil el encaje puntual y seguro de la masa que mantiene en movimiento la máquina de todo el conjunto» *(Ib.,* p. 130). En otras palabras, si se quitaran los frenos al eros —escribe Marcuse refiriéndose al potencial socialmente revolucionario implícito en la sexualidad— el principio burgués del «trabajo por el trabajo» entraria en crisis, dado que «un ser humano no podría soportar en su interior la tensión entre el valor autónomo del trabajo y la libertad del placer: la miseria y la injusticia de las relaciones de trabajo se impondrían irresistiblemente en la conciencia de los hombres y convertirían en imposible su pacífico encaje en el sistema social del mundo burgués» *(Ib.,* p. 134).

Los conceptos de felicidad y de liberación se hallan también en la base de *Filosofía y teoría crítica,* aparecido en la «Zeitschrift» en 1937. Marcuse insiste sobre todo en la doble naturaleza, realista y utópica, de la teoría crítica, subrayando el valor «filosófico» de la fantasía. En efecto, suponiendo que por esta última, como han aclarado Aristóteles y Kant, se entienda «la capacidad de "intuir" un objeto aunque éste no se halle presente», se debe admitir, según Marcuse que, «sin la fantasía, toda conciencia filosófica permanece siempre sólo atada al presente o al pasado y alejada del futuro, que es lo único que ata la filosofía con la historia real de la humanidad» *(Ib.,* p. 106). Sin embargo ante la pregunta: «¿qué es lo que puedo esperar?», la fantasía no indica tanto, como han pretendido muchos filósofos, la felicidad eterna o la libertad interior, cuanto el desarrollo y la satisfacción, ya posible hoy, de las necesidades *(Ib.).* El *contenido* de la teoría crítico-utópica reside pues en las «necesidades» y en su adecuada satisfacción, es decir, en la «felicidad», que Marcuse, en polémica contra la línea dominante de la cultura occidental, dedica a celebrar las alegrías del «espíritu» en contraposición a los placeres del «cuerpo», interpreta en clave mundana y práctico-sensible.

La concepción de la felicidad como fin y medida de juicio de las realizaciones revolucionarias constituye uno de los rasgos *peculiares* del marcusianismo, que lo contraponen especialmente a cierto marxismo ortodoxo. Contra la pérdida del nexo indisoluble entre revolución y felicidad Marcuse afirma, no sin evidentes referencias críticas a la experiencia soviética: «Aquello que asume importancia no es que el proceso de trabajo sea regulado y planificado, sino la cuestión de qué interés determine la planificación, y si en este interés se conservarán la libertad y la felicidad de las masas. La no observancia de este elemento quita a la teoría algo de esencial, eliminando la imagen de la humanidad liberada, la idea de la felicidad, que debería distinguirla de toda otra forma de humanidad realizada hasta ahora. Sin libertad y felicidad en las relaciones sociales entre los hombres, el mayor aumento de la producción y la abolición de

la propiedad individual de los medios de producción permanecen ligados aún a la vieja injusticia» *(Ib.,* p. 96).

También de 1973 es el artículo *Sobre el carácter afirmativo de la cultura* (aparecido igualmente en la «Zeitschrift»), en el cual Marcuse sintetiza su juicio marxisticamente crítico sobre el modo tradicional de practicar la búsqueda teórica a través del concepto de «cultura afirmativa», entendiendo, como tal expresión, aquel tipo de cultura que «ha llevado, en el curso de su desarrollo, a hacer del mundo del alma y del espíritu un reino autónomo de valores, a desprenderlo de la civilización material para elevarlo por encima de ésta. Su rasgo característico es la afirmación que hay un mundo de valor superior y eternamente mejor, que a todos obliga y que se acepta incondicionalmente. Este mundo es esencialmente distinto del mundo efectivo de la lucha diaria por la existencia y, sin embargo, cada individuo puede realizarlo para sí "desde su interior", sin cambiar el mundo». Otro trabajo que contiene en embrión motivos futuros del marcusianismo, sobre todo de *El hombre a una dimensión, es Algunas implicaciones sociales de la moderna tecnología* (1941), aparecido en los «Studies in Philosophy and Social Sciences». En él, nuestro autor, analiza el «sistema tecnológico» que ha mecanizado y estandarizado el mundo», uniendo el criterio del «máximo útil a la máxima conveniencia» y extendiendo «su control total a todos los sectores de la vida», de modo que los hombres actúen según las reglas que aseguran el funcionamiento de la máquina. Este ensayo demuestra cómo también en Marcuse, paralelamente y contemporáneamente a Horkheimer y a Adorno, se va consolidando la tendencia a percibir lo «negativo» del mundo contemporáneo no tanto, o no sólo, en el capitalismo en sentido estricto, cuanto en el mecanismo tecnológico-totalitario que se encuentra en su base (cfr. G. BEDESCHI, cit., ps. 110-15).

904. MARCUSE: RAZÓN Y REVOLUCIÓN. HEGELIANISMO Y PENSAMIENTO NEGATIVO.

En *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941), que constituye su segunda obra orgánica, Marcuse se propone substancialmente dos objetivos: 1) Rescatar a Hegel de la acusación de conservadurismo y de «nazismo», mostrando las implicaciones «revolucionarias» y «no-fascistas» de su pensamiento; 2) defender los derechos del pensamiento «negativo» contra la extendida mentalidad positivista: «Este —advierte el filósofo en una *Nota* de 1960, introductoria a una nueva edición del volumen— ha sido escrito en la esperanza de añadir una pequeña contribución al renacimiento no de Hegel, sino de una fa-

cuitad mental que corre el riesgo de desaparecer: el poder del pensamiento negativo» (trad. ital., Bolonia, 1976, p. 11).

Como es conocido, la discusión sobre el Hegel conservador o radical se remonta al ochocientos y se halla en la base de la escisión entre una Derecha (los «viejos hegelianos») y una Izquierda («los jóvenes hegelianos»). En nuestro siglo la controversia ha vuelto a tomar fuerza luego de la subida del fascismo y el nazismo. En efecto, algunos estudiosos liberal-demócratas, ante la victoria de las derechas europeas, han «demonizado» a Hegel (al cual se ha remitido de hecho Gentile para justificar el fascismo) percibiendo, en su pensamiento, la teorización filosófica del Estado-amo y el esquema conceptual de base («el primado del Todo sobre las partes») de todo totalitarismo. Esta línea de pensamiento, presente en el mundo anglosajón desde los años treinta, ha encontrado más tarde su expresión filosóficamente más agresiva en la obra de Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos* (cfr., cap. VI). Esto explica por qué en la *Prefación* del año 41 Marcuse puntualiza: «En nuestro tiempo el surgir del fascismo requiere una nueva interpretación de la filosofía de Hegel. Espero que el análisis expuesto en este libro demuestre que los conceptos fundamentales de tal filosofía, se oponen a las tendencias que han conducido a la teoría y a la acción fascista» *(Ib.,* p. 7). En la tentativa de establecer las «credenciales progresistas» de Hegel sigue un procedimiento particular, consistente en poner entre paréntesis algunas explícitas declaraciones *políticas* del filósofo alemán, a favor de las *consecuencias lógicas* de sus conceptos *teóricos.* De este modo, Marcuse está convencido de poder descubrir, más allá de la mampara conservadora del «sistema», la fecundidad intelectual del método.

Para demostrar su tesis, Marcuse se concentra sobretodo en la noción hegeliana de la razón, dotada a su parecer, de un «carácter claramente crítico y polémico» *(Ib.,* p. 33). En efecto, según Marcuse, la conocida proposición «Aquello que es racional es real, y aquello que es real es racional» no comportaría una (estética) canonización de lo existente y de su necesidad de ser tal como es, sino una dinámica puesta a la luz del hecho de que cuanto hay de irracional en la realidad no puede, a la larga, mantenerse como tal, debiendo, antes o después, volverse racional. En otras palabras, el aforismo hegeliano significaría, según Marcuse, que aquello que es real *debe* hacerse racional, mientras que lo irracional *debe* morir. Análogamente la substancia de la proposición según la cual «el pensamiento gobierna el mundo» sería que «Aquello que los hombres piensan que es verdadero, justo y bueno debería realizarse en la efectiva organización de su vida social» *(Ib.,* p. 29). Del mismo modo, «Según Hegel el giro decisivo que la historia había tomado con la revolución francesa consistió en el hecho de que el hombre había llegado a confiar en su mente y a atreverse a someter la realidad dada a los princi-

pios de la razón» *(Ib.,* p. 28 —Recordemos que el fundamento historiográfico de esta interpretación marcusiana ha sido puesta en duda en varias ocasiones, puesto que parece hacer de Hegel una especie de primer Fichte o de joven Marx—).

Dadas estas premisas, la conexión entre hegelianismo y teoría crítica, entre idealismo y pensamiento negativo resulta, según Marcuse, evidente e incontrovertible. En efecto, el concepto hegeliano de razón, presupone una constructiva «bidimensionalidad de esencia y de hecho» (para la cual aquello que es o parece ser no es aún aquello que debe ser o será) acaba por revestir un carácter abiertamente «contestatario» en frente de la realidad y por oponerse a «cualquier fácil aceptación del estado de cosas del momento» *(Ib.,* p. 33). Antes bien, funcionando como elemento disolvente de todo residuo «irracional» o históricamente «superado», la *Vernunft* hegeliana, a los ojos de Marcuse, se configura, al mismo tiempo, como un instrumento teórico «para analizar el mundo de los hechos desde el punto de vista de su intrínseca inadecuación» *(Ib.,* p. 12) y come un *imperativo* ético-político dirigido a recordar que «mientras permanezca una divergencia entre real y potencial, se debe actuar sobre el primero y cambiarlo hasta restituirlo en armonía con la razón» *(Ib.,* p. 33). En síntesis, para el hegelianismo como para la filosofía crítica que a él se remite, «la razón es la negación de lo negativo» *(Ib.,* p. 15) y su función reside «en derribar la seguridad y la satisfacción de sí, propias del sentido común, en debilitar la siniestra confianza en el poder y en el lenguaje de los hechos, en demostrar que la falta de libertad es tan intrínseca a las cosas que el desarrollo de sus contradicciones internas conduce necesariamente a un cambio cualitativo: la caída catastrófica del estado de las cosas establecido» *(Ib.,* p. 14).

Obviamente, por esta capacidad suya de hablar un lenguaje distinto de aquello que está codificado en el lenguaje de los hechos inmediatos, el pensamiento negativo acabará en una «íntima unión» con el arte de vanguardia: «La dialéctica y el lenguaje poético... se encuentran en el mismo plano. El elemento común consiste en la búsqueda de un "lenguaje auténtico"; el lenguaje de la negación como el Gran Rechazo a aceptar las reglas del juego en el cual los datos están falsificados» *(Ib.,* ps. 15-16). La defensa marcusiana de la tendencia «revolucionaria» del hegelianismo está acompañada por la demostración de la idea según la cual «El Estado "deificado" de Hegel no puede de ningún modo hacerse en confrontación con el fascista» *(Ib.,* p. 248). A este propósito, los argumentos elaborados por Marcuse son varios. Uno de los principales es que el Estado del filósofo alemán, a diferencia del fascista, representa un Estado de derecho (Rechtsstaat) dirigido a salvaguardar los derechos y las libertades de los ciudadanos. Otro argumento es que mientras en un régimen fascista la sociedad civil, o sea la esfera de los intereses parti-

culares, domina el Estado, en Hegel el Estado domina la sociedad civil *(Ib.)*. Además, mientras la concepción fascista del Estado es heredera de la tradición organicista, Hegel polemiza contra uno de los primeros y más influyentes teóricos organicistas: K. L. von Haller. En fin, recuerda Marcuse, Hegel ha sido duramente contestado por los principales filósofos políticos del Tercer Reich, desde A. Rosenberg hasta C. Schmitt, por lo cual se puede bien decir, con este último, que «el día en que Hitler subió al poder "Hegel", por así decir, murió» *(Ib.*, p. 460). Por cuanto se refiere a Gentile, «su» Hegel no es más que una caricatura reaccionaria del pensador alemán, que sigue un camino paralelo a la fracasada «reforma de la dialéctica» llevada a cabo por el neoidealismo italiano y británico *(Ib.*, ps. 442-50).

El retrato marcusiano del pensador alemán se propone también «esclarecer aquellos aspectos de las ideas de Hegel que le acercan a los ulteriores desarrollos del pensamiento europeo, y particularmente a la teoría marxiana» *(Ib.*, p. 7). El autor de *Razón y Revolución* considera, en efecto, que en los escritos filosóficos idealistas hay muchas intuiciones que anticipan conceptos y temáticas marxianas. Por ejemplo, Hegel había recogido la transformación del mundo de los objetos trabajados en un sistema de entidades independientes «regidas por fuerzas incontroladas y por leyes en las que el hombre ya no se reconoce a sí mismo»; había individuado el nexo histórico existente entre alienación y propiedad privada; había visto la relación entre acumulación de capital y empobrecimiento de los trabajadores; había individuado el fenómeno de la cuantificación del trabajo, que obliga a los individuos a un estado de «barbarie extrema», sobre todo a los sometidos al trabajo mecánico de las fábricas, y así sucesivamente. Sin embargo Hegel, en vez de exhortar a resolver *prácticamente* los problemas de la experiencia, los había *teóricamente* (y por ello mistificatoriamente) «resuelto» en la esfera de la filosofía. Su sistema plantea pues el problema del paso de la filosofía a la crítica socio-política, históricamente encarnada en Marx —de la cual Marcuse se ocupa en la segunda parte del volumen, titulada *El surgir de la «Teoría Social»*. Analizando los momentos en los que se articula el discurso de fondo de Marx (alienación, abolición del aprovechamiento y del trabajo, la plusvalía, etc.)—. Marcuse llega a delinear un Marx «radical» y «utópico», que ve en la revolución no un simple cambio de estructuras económicas, sino una transformación *total* del hombre: «La idea marxiana de una sociedad racional implica un orden en el cual no es la universalidad del trabajo, sino la realización universal de todas las potencialidades de los individuos lo que constituye el principio de la organización social... La humanidad se hace libre sólo cuando el perpetuarse material de la vida realiza la capacidad y la felicidad de los individuos asociados» *(Ib.*, p. 329).

En suma, un Marx y un marxismo bien lejos del comunismo soviético y de la *sociología positivista,* a la cual Marcuse dedica varias páginas de su libro, poniendo a la luz la acritica apología de lo existente que la caracteriza desde siempre, empezando por Comte que «separó la teoría social de la filosofía negativa con la cual estaba anteriormente ligada y la situó en el ámbito del positivismo» *(Ib.,* ps. 376-77).

905. MARCUSE: LA DIALÉCTICA DE LA CIVILIZACIÓN.

En la postguerra el modo «crítico-utópico» de entender el mensaje de Marx y el conexo rechazo del orden político contemporáneo han empujado a Marcuse a un replanteamiento global del destino histórico de Occidente y de sus posibles salidas futuras. En el curso de esta operación se ha encontrado aún otra vez en el freudismo (que había estudiado con asiduidad desde los años treinta), del cual se ha propuesto sacar instrumentos analíticos válidos para la comprensión de la «dialéctica de la civilización».

Como es conocido, alrededor de los años cuarenta, el psicoanálisis había ya experimentado un proceso de estabilización conservadora y había sido reducido a pura técnica terapéutica de «recuperación», para el ámbito social circundante, de los sujetos neuróticos. Este éxito del freudismo (que había encontrado sus manifestaciones más significativas en América) se había concentrado en un tipo de «emarginación» del filón «radical» del psicoanálisis, esto es de la llamada «izquierda freudiana». Tanto es así que Reich, como se ha indicado (§886), había sido oficialmente expulsado de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, y Geza Roheim, si bien fiel a Freud, había podido desarrollar su obra crítica sólo en el campo antropológico. La tendencia «conservadora» del psicoanálisis, tanto a nivel teórico como político, había favorecido el nacimiento de un movimiento «revisionista» neo-freudiano, representado sobre todo por Fromm, en abierta ruptura con la «ortodoxia» psicoanalítica. En este cuadro, la obra marcusiana puede ser considerada como una tentativa de releer a Freud «de izquierda», sin, por ello mismo, situarse tras la estela de los «revisionistas», acusados de cobardía intelectual y de moderantismo político, por haber abandonado las verdades más «explosivas» y potencialmente «revolucionarias» de la psicología de lo profundo, empezando por el papel basilar de la sexualidad en la psique humana. En otras palabras, a los revisionistas se les habría escapado el hecho de que «las exigencias libídicas empujan el progreso hacia la libertad y la satisfacción universal de las necesidades humanas... Inversamente, al debilitamiento de la concepción psicoanalítica, y particularmente de la teoría de la sexualidad, no puede sino llevar a un debilitamiento de la crítica

sociológica y a una reducción de la substancia social del psicoanálisis» *(Eros y civilización).*

Como hemos visto, los primeros ensayos de Marcuse contienen algunas influencias freudianas y reichianas. Tanto es así que en *Para la crítica del edonismo* (§897) Marcuse individualiza en la represión sexual uno de los ejes de la organización autoritaria y clasista de la sociedad, divisando en la libre excarcelación del eros una fuerza potencialmente subversiva del orden económico-político existente. Estos puntos están orgánicamente recogidos y desarrollados en *Eros y Civilización* (1955), la obra más característica de marcuse, cuya finalidad principal, por más que el nombre de Marx no sea nunca explícitamente citado, es la de «alinear la teoría freudiana con las categorías del marxismo» (P. A. ROBINSON, *La sinistra freudiana,* Roma, 1970, p. 141). El método seguido por Marcuse en esta operación es muy parecido al seguido por Hegel, puesto que consiste en el análisis de algunos conceptos-guía de Freud, con el fin de demostrar cómo de ellos se puede llegar a conclusiones «revolucionarias», antitéticas a las «conservadoras» del padre del psicoanálisis. En otras palabras, «Corrigiendo a Freud con Hegel y con Marx, Marcuse extrae el núcleo dialéctico implícito en su pensamiento y obtiene de sus mismas conclusiones lo contrario de lo que allí aparece. Marcuse pone a Freud contra Freud y de la contradicción consigue extraer el revés del pensamiento anunciado por el mismo Freud como propia unívoca conclusión. Él así, paradógicamente, extrae de Freud precisamente lo opuesto de lo que éste explícitamente sostiene, esto es: que es posble una sociedad no represiva, en la cual pueda afirmarse verdaderamente la felicidad del *Eros* liberado (T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Marcuse,* Roma, 1968, ps. 124-25). Todo esto presupone obviamente que el psicoanálisis no sea solamente o principalmente un instrumento psicológico-terapéutico, sino que sea, o pueda ser, una doctrina general, filosóficamente y sociológicamente relevante.

El punto de partida de *Eros y Civilización* —que evidencia la predilección marcusiana por el Freud «filósofo» antes que por el Freud «terapeuta»— reside en la tesis según la cual la sociedad se habría desarrollado gracias a la *represión* de los impulsos del instinto, en particular del «principio de placer» que representa en núcleo fundamental del individuo. Principio que el consorcio humano, para aumentar la productividad y para mantener el *orden* habría tenido que *sacrificar* al opuesto «principio de realidad». De acuerdo con Freud en percibir en la represión «el precio de la civilización» y en la neurosis su inevitable «malestar», Marcuse se diferencia de él en considerar que no es la civilización *en cuanto tal* quien es represiva, sino sólo aquel *tipo* particular de civilización que es la sociedad autoritaria y de clases que conocemos. Contestando la equiparación freudiana de civilización y represión, nuestro autor,

sostiene que el error de Freud consiste en no haber distinguido entre una remoción de base, es decir, entre una dosis mínima de control de los instintos (indispensable en la vida comunitaria) y un *surplus* de remoción solicitado por la particular forma *histórica* de civilización que se ha delineado en Occidente. En otras palabras, si bien admitiendo la distinción freudiana entre el principio del placer y el principio de realidad, y un cierto grado de sumisión del primero al segundo, Marcuse, historizando el principio de realidad, afirma que éste, en nuestra cultura, se ha concretado en una represión *adicional* que va más allá de las necesidades de supervivencia de un grupo humano, siendo funcional a las exigencias de un sistema económico-político dominado por aquello que él llama «el principio de prestación», o sea la casi total y «eficientística» utilización de las energías psicofísicas del individuo para propósitos productivos y laborables —en detrimiento de toda demanda subjetiva de felicidad y de placer.

Tal principio de prestación, variante contingente y alienante del principio de realidad, no implicaría solamente una represión de la sexualidad en general, sino también una dis-erotización del cuerpo humano, con toda la ventaja para la «tiranía genital». En otras palabras, según Marcuse, el principio de prestación se acompaña de una genitalización monogámica de la sexualidad, entendida como función procreadora que excluye cualquier libre juego del *eros* y cualquier uso de las zonas erógenas no-genitales. En consecuencia, advierte Marcuse, el fin de la vida, más que ser el de gozar y hacer gozar nuestro estar en el mundo, a título de libres sujetos-objetos libídicos, se ha convertido *históricamente* en el trabajo y el cansancio que los individuos han acabado por aceptar como algo «natural», o como el «justo» castigo por alguna culpa cometida, introyectando así la represión, según el principio de la llamada «autorrepresión del individuo reprimido» (*Eros e Civiltà*, cit., p. 63).

Sin embargo, la civilización de la prestación, según Marcuse, no ha conseguido acallar completamente el impulso primordial hacia el placer, cuya *memoria* está conservada en el inconsciente y en sus fantasías: «La fantasía tiene una función de importancia decisiva en la estructura psíquica total: ella conecta las capas más profundas del inconsciente con los productos más altos de la consciencia (arte), el sueño con la realidad; conserva los arquetipos de la especie, las ideas eternas más reprimidas de la memoria colectiva e individual, las imágenes reprimidas y ostracizadas de la libertad» (*Ib.*, p. 168). El retorno de lo reprimido, según Marcuse, ha encontrado una de sus formas características en el *arte*, que ha evidenciado desde siempre el deseo humano de libertad, y personifica las instancias de una creatividad no alienada. En cambio «las categorías por las que la filosofía ha comprendido la existencia humana, han conservado la conexión entre razón y represión» (*Ib.*, p. 183), puesto que todo

aquello que pertenece a la esfera de los sentidos, del placer, de los impulsos, ha significado para ella «algo que está en antagonismo con la razón — algo para ser subyugado y frenado» *(Ib.)*. Esto no quita que la protesta contra la represión haya podido encontrar, también entre los filósofos, exponentes de relieve. Por ejemplo, en la crítica nietzscheana el racionalismo occidental y en su propuesta de una aceptación alegre del ser y de su destino que retorna, Marcuse ve una actitud *erótica* hacia la vida: «La eternidad, desde hace tiempo el último consuelo de una existencia alienada, había sido reducida a un instrumento de represión desde que había sido relegada a un mundo transcendente —recompensa irreal para sufrimientos irreales. Aquí en cambio se reclama la eternidad sobre esta bella tierra— como eterno retorno a sus hijos, del lirio y de la rosa, del sol sobre las montañas y sobre los lagos, del amante y de la amada, del miedo por su vida, del dolor y de la felicidad» *(Ib.*, p. 153). También en Schiller y en su doctrina de la educación estética, Marcuse ve una forma de erotismo estético y lúdico antitético a la lógica represiva de la civilización occidental.

Por lo que se refiere a la dimensión del arte y del mito, las «figuras» en las cuales Marcuse individualiza la encarnación máxima de lo estético son Orfeo y Narciso. En efecto, mientras Prometeo es el héroe cultural de Occidente, en cuanto a símbolo de la ingeniosidad productiva, Orfeo es «la voz que no manda, pero canta» y que instituye, en el mundo, «un orden más alto — un orden sin represión» *(Ib.*, p. 192). Análogamente, la vida de Narciso, embelesado contemplando su propio cuerpo, es «una vida de *belleza* y su existencia es *contemplación» (Ib.*, p. 193). Ambos expresan pues el lamento de la naturaleza reprimida y la rebelión simbólica contra la lógica del trabajo que ha caracterizado la larga noche de la civilización.

Dando por sentado que el ideal de la historia es conseguir: 1) que los cuerpos de los hombres puedan volver a ser órganos de placer y no de fatiga, a través de una re-sexualización total del sujeto y de sus zonas erógenas, superando una sexualidad perversa-poliforma y que implica la transfiguración del sexo en *eros;* 2) que la existencia sea vivida como *juego,* es decir como una actividad libre y creativa, antitética del trabajo «alienado»; 3) que *Eros* (el conjunto de las fuerzas del amor) se imponga sobre *Thanatos* (el conjunto de las fuerzas de la destrucción y de la muerte) —no queda más que preguntarse si existen posibilidades *reales* aptas para preparar la llegada de una civilización no-represiva, capaz de conciliar historia y naturaleza, sociedad y felicidad. A este interrogante *Eros y Civilización* responde positivamente. Marcuse considera en efecto que el principio de prestación ha creado las precondiciones históricas para su propia abolición dialéctica. Esto se debe substancialmente al hecho de que el desarrollo tecnológico y la automatización de los procesos

productivos han puesto *las premisas* objetivas para una *posible* disminución radical de la cantidd de energía del instinto invertida en el trabao (y por lo tanto para una reducción «vertiginosa» de la jornada laboral), en beneficio del eros y de una eventual transformación del trabajo en juego: «En una civilización humana genuina, la existencia humana será más juego que fatiga, y el hombre vivirá más en un estado de libertad expansiva, que bajo las limitaciones de las necesidades» *(Ib.,* p. 207). En conclusión, la utopía de Marcuse quiere ser, en substancia, «el deseo de un paraíso re-creado basado en las conquistas de la civilización» *(Ib.,* p, 65). Utopía que aún siendo *técnicamente* posible requiere, para encontrar «lugar» en la realidad, una *voluntad* revolucionaria que por el momento falta, a causa del perdurar de una civilización del dominio manajada por fuerzas *interesadas* en el mantenimiento de formas represivas de existancia-asociada.

Que *Eros y Civilización* se mueve en una atmósfera *optimista* es un hecho. Sin embargo, ya en dos ensayos de 1957 Marcuse empieza a mostrarse menos convencido respecto a las posibilidades *objetivas* de una liberación (cfr. *Teoría de los instintos y libertad* y *La idea del progreso a la luz de la psicoanálisis). A continuación, en la Prefazione* politica 1966, Marcuse escribirá: «*Eros y Civilización:* con este título quería expresar una idea optimista, eufemista, más bien concreta, la convicción de que los resultados alcanzados por las sociedades industriales avanzadas podrían permitir al hombre invertir el sentido de la marcha de la evolución histórica, romper el nexo total entre productividad y destrucción, libertad y represión —podrían, en otras palabras, poner al hombre en condiciones de aprender la ciencia feliz *(gaya ciencia),* esto es, el arte de utilizar la riqueza social para modelar el mundo del hombre según sus instintos de vida, a través de una lucha concertada contra los agentes de muerte. Esta visión optimista se basaba en la hipótesis de que no predominasen más los motivos que en el pasado han convertido en aceptable el dominio del hombre sobre el hombre, de que la penuria y la necesidad del trabajo como fatiga ahora ya se mantuvieran en existencia "artificialmente", al objeto de preservar el sistema de dominio. Entonces había descuidado o minimizado el hecho de que estos motivos ya en vía de extinción han sido notablemente reforzados (si no substituidos) por formas más eficaces de control social. Precisamente las fuerzas que han puesto a la sociedad en condiciones de resolver la lucha por la existencia han servido para reprimir en los individuos la necesidad de liberarse. Allá donde el alto nivel de vida no sirve para reconciliación a las gentes con su propia vida y con sus propios gobernantes, la "manipulación social" de las almas y la ciencia de las relaciones humanas proporcionan la necesaria catexis de la libido...» *(Eros e Civilità,* cit., p. 33-34).

También la relación con Freud y con el modelo psicoanalítico se ha

vuelto progresivamente más problemática (cfr. *Lo obsoleto de la psicoanálisis,* 1963). Signo, todo ello, del incipiente paso de una antropología de la liberación a una antropología del dominio (cfr. E. ARRIGONI, *«L'uomo a una dimensione» di Marcuse e l'alienazione dell'individuo nella società contemporanea secondo gli autori della scuola di franco-forte,* Turín, 1990, p. 37).

906. MARCUSE: LA SOCIEDAD UNIDIMENSIONAL Y EL INDIVIDUO «MIMÈTICO»

La otra obra fundamental de Marcuse, la que más lo ha impuesto a la atención mundial, es *Onne-Dimensional Man. Studies in the Ideology ofAdvanced Industrial Society,* una investigación de 1964 en la cual, retomando y vulgarizando temas de pensamiento ya presentes en Horkheimer y Adorno (§891 y 895) se propone demostrar cómo la sociedad industrial contemporánea tiende a ser «totalitaria».

Según Marcuse, decir que *las capacidades* de la sociedad actual son desmesuradamente mayores de cuanto nunca hayan sido en el pasado equivale a decir que el volumen del *dominio* de la sociedad sobre el individuo es desmesuradamente mayor de cuanto nunca haya sido en el pasado *(Ib.,* p. 8). Es verdad que nuestra sociedad se distingue de las demás por cuanto sabe domar las fuerzas centrífugas por medio de la Tecnología antes que por medio del Terror, sobre la doble base de una eficiencia aplastante y de un más elevado nivel de vida *(Ib.).* En efecto, explica Marcuse, el término «totalitario» no se aplica «solamente a una organización política terrorista de la sociedad, sino también a una organización económico-técnica, no terrorista, que opera a través de la manipulación de las necesidades por parte de intereses constituidos» *(Ib.,* p. 23). En otras palabras, el rostro totalitario de la sociedad actual consiste en el hecho de que ella impone *sus* exigencias económicas y políticas «sobre el tiempo de trabajo como sobre el tiempo libre, sobre la cultura material como sobre la intelectual» *(Ib.).* La tesis de formas rígidas de control por parte del sistema industrial-tecnológico presente, observa Marcuse, podría generar la acusación de una «sobrevaloración» excesiva de los *media,* que no tiene en cuenta el hecho de que las personas «sienten» efectivamente como «propias» las necesidades impuestas por la publicidad. En realidad, argumenta el filósofo, «La objeción no hace al caso» puesto que «el precondicionamiento no comienza con la producción en masa de programas radio-televisivos y con la centralización de estos medios. Cuando se llega a esta fase, las personas son seres condicionados por largo tiempo; la diferencia decisiva está en la *ocultación* del contraste (o del conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesi-

dades satisfechas y las insatisfechas» *(Ib.,* p. 28, las cursivas son nuestras).

Ocultación claramente «unidimensional», continúa Marcuse, porque si el trabajador y su jefe asisten al mismo programa televisivo y visitan los mismos lugares de vacaciones; si la mecanógrafa se pinta y se viste de una manera tan atractiva como la hija del patrón; si el negro posee un Cadillac; si todos leen el mismo diario, etc. — todo esto no significa la desaparición de las clases, sino el hecho de que los individuos actuales, más allá de las persistentes diferencias, tienen en común una *misma* «introyección» del universo de necesidades y de ideas que conviene a las élites dominantes *(Ib.).* O más bien, puesto que el término «introyección» (caro a la psico-sociologia de la escuela de Frankfurt) implica aún la existencia de una dimensión *interior* distinta de las exigencias *externas* y contraria a ellas, o bien una conciencia y un inconsciente individuales, *separados* de la opinión y del comportamiento públicos, tal término, desde el punto de vista de Marcuse, es ya inadecuado para describir la actual realidad de la *advanced industrial society.* En efecto, hoy en día, «la producción y la distribución en masa reclaman al individuo *entero,* y la psicología industrial ha dejado desde hace tiempo de estar confinada en la fábrica» por lo cual los «múltiples procesos de introyección parecen haberse fosilizado en reacciones casi mecánicas. El resultado no es la adaptación sino la *mimesis:* una identificación inmediata del individuo con *su* sociedad y, a través de esta, con la sociedad como un todo» *(Ib.,* p. 30). Tanto es así que «las personas se reconocen en sus mercancías; encuentran su alma en su automóvil, en el tocadiscos de alta fidelidad, en la casa de dos plantas, en el equipamiento de la cocina» *(Ib.,* p. 29), sin ser capaces de distinguir críticamente entre necesidades «verdaderas» y necesidades «falsas».

Las necesidades falsas, precisa Marcuse, son aquellas que vienen impuestas al individuo por parte de intereses sociales particulares a los cuales interesa su represión; son las necesidades que perpetúan la fatiga, la agresividad, la miseria y la injusticia: «la mayor parte de las necesidades que hoy prevalecen, la necesidad de relajarse, de divertirse, de comportarse y de consumar de acuerdo con los anuncios publicitarios, de amar y odiar aquello que otros aman y odian, pertenecen a esta categoría» *(Ib.,* p. 25). Ciertamente, puede darse que el individuo encuentre extremo placer en satisfacerlas —«el resultado es por lo tanto una euforia en medio de la infelicidad»— pero esta «felicidad», insiste Marcuse, no es una condición que deba ser conservada y protegida si sirve para detener el desarrollo de la facultad crítica «de reconocer la enfermedad del conjunto y coger las posibilidades que se ofrecen para curarla» *(Ib.).* El substancial carácter «totalitario» y «unidimensional» de la sociedad actual no queda en modo alguno desmentido, según Marcuse, por el pretendido carácter «democrático» y «tolerante» de las instituciones políticas occi-

dentales: «No es sólo una forma específica de gobierno o de dominio de los partidos lo que produce el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y de distribución, sistema que puede ser muy bien compatible con un "pluralismo" de partidos, de periódicos, de "poderes que se contrarrestan"» *(Ib.,* p. 23).

En efecto, Marcuse está convencido de que los derechos y las libertades burgueses, si bien han sido factores de importancia «vital» en los orígenes y en las primeras fases de la sociedad capitalista (cuando han servido para promover una cultura material e intelectual más productiva y racional), hoy han perdido cualquier fuerza y contenido: «una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la cual habían llegado a ser parte integrante. La realización elimina las premisas» *(Ib.,* p. 21). De ahí la completa minusvaloración —y el explícito desprecio— de la democracia formal: «La libre elección de los dueños no suprime ni a los dueños ni a los esclavos» *(Ib.,* p. 27). «Una confortable, lisa, razonable, democrática no-libertad prevalece en la civilización industrial avanzada...» *(Ib.,* p. 21). Por lo que respecta a la «tolerancia» de la cual los Estados llamados democráticos se vanaglorian, Marcuse habla de *tolerancia represiva,* entendiendo, con este concepto, el método propio de las sociedades neocapitalistas, consistente en la tendencia a permitirlo todo (permisivismo), a condición de que ello, incluida la libertad de opinión, no perjudique *concretamente* los intereses de fondo del sistema. En consecuencia, no obstante las diferencias *formales* existentes entre ellos, Estados Unidos y Unión Soviética, desde el punto de vista de nuestro autor, presentan ambos una *substancial* estructura totalitaria, que se expresa en una manera de vivir y de pensar monodimensional *impuesta* a los ciudadanos. Esto se puede ver claramente en un pasaje emblemático del escrito marcusiano, que vale la pena citar enteramente: «El pensamiento a una dimensión es promovido sistemáticamente por los potentados de la política y por aquellos que les suministran informaciones para la masa. Su universo de discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan, las cuales, repetidas incesantemente por fuentes monopolizadas, se convierten en definiciones o dictados hipnóticos. Por ejemplo, "libres" son las instituciones que operan (o son utilizadas) en los Países del Mundo Libre; toda otra forma transcendente de libertad equivale, por definición, a la anarquía, o al comunismo, o es propaganda. "Socialistas" son todas las interferencias en el campo de la iniciativa privada que no son llevadas a cabo por la misma iniciativa privada (o por imposición de contratos gubernamentales), como el seguro médico extendido a todos y a todos los tipos de enfermedades, a la protección de la naturaleza de los excesos de la especulación, o la institución de servicios públicos que puedan perjudicar el provecho privado. Esta lógica totalitaria del hecho consumado tiene su

contrapartida en Oriente. Allá, la libertad es el modo de vida instituido por el régimen comunista, y toda otra forma transcendente de libertad es llamada capitalista, o revisionista, o pertenece al sectarismo de izquierda. En ambos campos las ideas no operativas no son reconocidas como forma *de* comportamiento, son subversivas» *(Ib.,* p. 34).

No es nada extraño, pues, que en esta situación el sujeto mimètico y unidimensional de la sociedad masificada actual tienda a hacerse «conciencia feliz» (o sea a creer «que lo real es racional» y que el sistema establecido, a pesar de todo mantiene las promesas) perdiendo así el sentido de la diferencia entre aquello que de hecho *es y* aquello que de derecho *debería* ser. En efecto, fuera del sistema en el que vive, el individuo no consigue percibir otros posibles o diferentes modos de existir y de pensar, o bien es llevado a considerarlos «abstracciones utópicas» o «fantasías inconsistentes» de las cuales su mente «concreta» y «científicamente» educada debe huir: «La tela de araña del dominio se ha convertido en la tela de la Razón misma, y la sociedad presente se ha enmarañado fatalmente en ella. Y los modos transcendentes del pensamiento parecen trascender la misma Razón» *(Ib.,* p. 181). De este modo, la *realidad consigue* englobar todo *ideal* que intente confutarla — incluido el arte, que si bien conservando en sí mismo la posibilidad «de nombrar aquello que de otro modo es innombrable» *(Ib.,* p. 256), se ve progresivamente vaciado en su carga contestadora y vuelto dócil a las exigencias del sistema y del mercado (cfr. *Ib.,* p. 80 y sgs.). Hoy, observa Marcuse, las contradicciones son eliminadas y los Don Giovanni, los Romeo, los Hamlet, los Fausto no son ya pensables como personajes trágicos sino sólo como neuróticos que se han de «adaptar» al entorno. En ellos, como en Edipo, piensa el psiquiatra: los cura *(Ib.,* p. 89). Tanto es así que «la mujer fatal, el héroe nacional, el beatnik, el ama de casa neurótica, el gángster, la estrella del cinema, el dirigente industrial carismàtico, desarrollan una función bastante distinta de la de sus predecesores culturales, e incluso contraria. Ellos ya no son imágenes de otro modo de vida, sino que son más bién híbridos o tipos salidos de la vida normal que sirven para afirmar más que para negar el orden constituido» *(Ib.,* p. 78).

La filosofía que corresponde a este tipo de sociedad y constituye una de sus estructuras portantes, es el «pensamiento positivo» a cuya demolición crítica Marcuse, sobre la base de su «pensamiento negativo», dedica numerosas páginas, entre'las más brillantes de su libro. En efecto, en el cientificismo neopositivista nuestro autor percibe la derrota de todo pensamiento de la protesta y el triunfo de una «filosofía a una dimensión» que hace la función de doble apologético de la sociedad unidimensional. No es sólo la potencia de los media y el éxito de la mentalidad positivista —inclinada a creer, con Wittgenstein, que la filosofía debe «dejar cada cosa como es»— lo que facilita la integración del individuo

en la sociedad, sino también aquello que Marcuse llama «desublimación represiva», es decir la concesión, por parte del sistema, de una (pseudo) libertad instintual que, de hecho, refuerza la sumisión del sujeto al sistema. Un caso típico es la *sexualidad.* Mientras en las sociedades anteriores la reivindicación de la libertad sexual tenía un poder de choque en relación con la sociedad existente, hoy, con la llegada de la «liberalización» del sexo (subrogado de la verdadera «libertad» del eros), la sexualidad se ha convertido en un poderoso instrumento de integración de conformismo, que opera al servicio del capitalismo. Por ello, mientras en las grandes figuras femeninas de la literatura europea (Fedra, Otilia, Ana Karenina, Emma Bovary, etc.) la sexualidad, aun apareciendo de forma altamente sublimada poseía una carga subversiva contra la moral social dominante, hoy la sexualidad desublime de los noveluchos de la industria del sexo «obra más *a favor* que *contra* el status quo de represión general, tanto que se podría hablar de "desublimación institucionalizada" *(Ib.,* p. 92).

Esta denuncia de la *falsedad* de la actual liberación representa uno de los temas constantes de la Escuela de Frankfurt, que encontramos también en Horkheimer y en Adorno. En efecto, bien lejos de justificar la reducción consumistica del amor al sexo, los miembros de la Escuela de Frankfurt han visto, en gran parte del erotismo contemporáneo, una vulgar alienación con la lógica capitalista de la instrumentalización y de la mercantilización de la persona humana. En consecuencia, más que el sexo «liberalizado» han visto como «socialmente revolucionario» el amor (cfr. V. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte,* cit., ps. 26-28). En una nota de *Contrarrevolución y revuelta* Marcuse escribe por ejemplo: «Sólo basta leer algunas de las poesías más auténticas de los jóvenes militantes (o ex militantes) para ver cómo la poesía, aun permaneciendo como tal, puede ser política también hoy. Son poesías de amor políticas en cuanto poesías de amor: no donde son elegantemente desublimadas en la liberación verbal de la sexualidad, sino al contrario, donde la energía erótica halla expresión sublime y poética — un lenguaje poético que llega ser el grito contra lo que se hace a aquellos hombres y a aquellas mujeres que en esta sociedad aman. Al contrario, la unión del amor y de la subversión, la liberación social propia del Eros se pierde cuando el lenguaje poético es abandonado por un lenguaje vulgar puesto en verso (o pseudo-versos). Existe la pornografía, o sea la publicidad sexual, propaganda del Eros exhibicionista y comercial. El lenguaje vulgar y las fotografías evidentes del sexo, y no las románticas poesías de amor, es lo que hoy tiene valor de cambio».

Puesto que el universo unidimensional del cual se ha hablado hasta ahora, coincidiendo con la sociedad «tecnológica», presupone que en su base está la *ciencia,* Marcuse no ahorra, a esta última, críticas de fondo:

la ciencia, *en virtud de su mètodo* y de sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el cual el dominio de la naturaleza ha quedado atado al dominio del hombre — atadura que corre el riesgo de ser total para este universo entero» *(El hombre a una dimensión,* cit., p. 179). Análogamente a los otros mienbros de la Escuela de Frankfurt, Marcuse, a propósito de la ciencia, presenta también una posición globalmente *ambigua,* y, en ciertos aspectos contradictoria. En efecto, si por un lado la considera como parte *integrante* del mundo tecnificado y administrado del siglo XX y como algo orgánicamente funcional para la racionalidad «mecanizada» del iluminismo (según las tesis típicas de Horkheimer y Adorno), por otro lado la concibe como *«base potencial* de una nueva libertad para el hombre» *(Ib.,* p. 24), en virtud del razonamiento y de la consideración *dialéctica,* ya desarrollada en *Eros y Civilización,* según el cual «los procesos tecnológicos de mecanización y de unificación deberían liberar la energía de muchos individuos, haciéndola confluir en un reino aún inexplorado de libertad más allá de la necesidad *(El hombre a una* ***dimensión***, cit., p. 22).

907. MARCUSE: «EL GRAN RECHAZO Y EL PROBLEMA DE LOS NUEVOS SUJETOS REVOLUCIONARIOS».

A pesar de los múltiples instrumentos de mistificación puestos en marcha por la sociedad tecnológica contemporánea para ocultar sus propias desviaciones, la razón *crítica,* según Marcuse, no puede más que ver en ella, *el absurdo organizado:* «esta sociedad es, en su conjunto, irracional» *(Ib.,* p. 8). Nace entonces el problema de ver *si* existen fuerzas capaces de desapuntalar el sistema y de poner en marcha el irrealizado proyecto marxista de la liberación del hombre. A este propósito, Marcuse aparece completamente escéptico sobre aquello que, en la tradición socialista, se ha creído por largo tiempo el sujeto revolucionario por exelencia: el proletariado de las metrópolis industriales. En efecto, si en las fases anteriores del capitalismo, al proletariado, siendo «una bestia de carga» le era *«absolutamente necesario y preciso* dar la vuelta a condiciones de vida *intolerables» (Ib.,* p. 46, nota 1), el proletariado actual, bien lejos de colocarse como «la necesidad viviente de la sociedad», aparece ya completamente *integrado* en el neocapitalismo y en su universo de valores (aquí Marcuse piensa sobre todo en la situación estadounidense). De este modo, en la vieja lucha entre los opuestos (**burguesía**-proletariado) ha penetrado la conciliación, o mejor «la integración» casi total entre los mismos: «En el mundo capitalista ellas son aún las clases fundamentales; sin embargo el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de modo que ya no aparecen

como agentes de transformación histórica. Un interés prepotente por la conservación y la mejora del status quo institucional une a los antagonistas de antaño en las áreas más adelantadas de la sociedad contemporánea» *(Ib.,* ps. 10-11).

Pero si el «pueblo», observa Marcuse, antaño fermentado por el cambio social, ha subido hasta convertirse en el fermento de la cohesión social *(Ib.,* p. 264) y si la capacidad de contener el cambio «es quizás el éxito más característico de la sociedad industrial avanzada» *(Ib., p.* 10), parecería que toda esperanza «revolucionaria» está destinada a ser *sofocada* por el sistema. Y en efecto, todo el discurso de *El hombre a una dimensión,* comenzando por el título, tiende a moverse en esta dirección. Sólo al final de la obra, Marcuse parece haber localizado *potenciales* nuevos sujetos revolucionarios, que, aun estando de hecho *dentro* del sistema, de derecho están *fuera,* viviendo en los márgenes de él y no participando en sus beneficios: «más abajo de la base popular conservadora está el substrato de los rechazados y de los extranjeros, de los explotados y de los perseguidos de otras razas y de otros colores, de los parados y de los inhábiles. Ellos permanecen fuera del proceso democrático; su presencia prueba como nunca cuán inmediata y real es la necesidad de poner fin a condiciones e instituciones intolerables. Por ello su oposición es revolucionaria aunque no lo sea su conciencia. Su oposición golpea al sistema desde fuera y por lo tanto no está desviado por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego, y así muestra que es un juego trucado» *(Ib.,* p. 265).

Sin embargo, comenta Marcuse, las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son lo bastante amplias para permitirle arreglos y concesiones en favor de los subproletariados, y sus fuerzas armadas están lo bastante adiestradas y equipadas para hacer frente a las situaciones de emergencia *(Ib.).* Por lo cual, si bien hay «la posibilidad de que, en este período, los extremos históricos puedan tocarse aún por una vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y su fuerza más explotada» todo esto «no es más que una posibilidad» *(Ib.).* En todo caso, «la teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan llenar la laguna entre el presente y su futuro; no teniendo promesas que hacer ni éxitos que mostrar, permanece como negativa. De este modo quiere mantenerse fiel a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan la vida para el Gran Rechazo» *(Ib.).* Como se puede notar, además de quedarse en una extrema indeterminación acerca de los nuevos sujetos revolucionarios, Marcuse se muestra bastante escéptico en cuanto a la eventualidad de derribar el capitalismo, al estar convencido de que el «Gran Rechazo» acabe a su vez rechazado por el Sistema. En consecuencia, la conclusión del libro no hace más que replicar su inicio. En efecto, en las primeras páginas, después de haber notado él mismo cómo *El hom-*

bre a una dimensión oscila de extremo a extremo entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad avanzada es capaz de reprimir todo cambio cualitativo para el futuro que se puede prever; 2) que existen hoy fuerzas y tendecias capaces de interrumpir tal operación represiva y hacer explotar la sociedad —el filósofo escribe: «ambas tendencias se hallan entre nosotros costado a costado, e incluso sucede que una incluye a la otra. La primera tendencia predomina y cualquier condición que pueda darse para dar un vuelco a la situación es utilizada para impedir que esto suceda.

La situación podría modificarse por un incidente, pero, a menos que el reconocimiento de cuanto se hace y de cuanto se impide subvierta la conciencia y el comportamiento del hombre, ni siquiera una catástrofe producirá el cambio» *(Ib.,* p. 13).

En los escritos sucesivos a *El hombre a una dimensión,* el pensamiento de Marcuse, bajo la presión de los sucesos internacionales (desde la guerra del Vietnam a la lucha de los marginados estadounidenses, desde la explosión de la protesta juvenil a las batallas de los obreros europeos, desde los fermentos anticapitalistas del Tercer Mundo a la Revolución cultural china) ha ido progresivamente mitigando su pesimismo inicial respecto a las potencialidades revolucionarias ínsitas en el mundo actual. Tanto es así que él ha titulado significativamente un libro de 1967 (que refiere el éxito de un debate, registrado en un magnetófono, con los estudiantes de la Universidad Libre de Berlín) *El fin de la utopía,* entendiendo, con esta expresión, el hecho de que hoy ya existen las precondiciones materiales y técnicas, es decir los «lugares», donde las utopías, abandonando los no-lugares de la abstraccón, pueden finalmente concretarse en la realidad. En consecuencia, dejando de lado algunas posiciones extremistas e inmovilistas asociadas al concepto de «Gran Rechazo», y tratando de pasar de la «utopía» a la «estrategia», Marcuse, en una cerrada confrontación con la realidad social contemporánea, se ha propuesto proporcionar indicaciones y programas de acciones políticamente útiles para la Izquierda mundial: «En la ola del entusiasmo Marcuse tiende hoy —escribía Tito Perlini en 1968— a convertir el pensamiento negativo en estrategia de la lucha revolucionaria en el plano mundial como si tuviera que presentar su propia candidatura a líder del movimeinto revolucionario internacional» (cit., p. 189) «El de la organización —replicaba G. E. Rusconi en el mismo período— es quizás el elemento más nuevo de la temática marcusiana de los últimos escritos» *(La teoria critica della società,* Bolonia, 1968, p. 378).

Según algunos críticos, estas distintas formulaciones de la teoría de la revolución serían síntomas de debilidad teórica. En realidad, como ha hecho notar D. Kellner, uno de los mayores estudiosos actuales de Marcuse, representan simplemente respuestas distintas a situaciones distin-

tas (*H. Marcuse and the Crisis of Marxism*, Houndmills, 1984, p. 364). En efecto, para nuestro autor, el problema del sujeto revolucionario «no es algo preexistente... que se deba sólo rastrear en este o en aquel lugar. El sujeto revolucionario nace en la praxis, en el desarrollo de la conciencia, en el desarrollarse de la acción» (H. MARCUSE-K. POPPER, *Revolution oder Reform?*, Munich, 1971). Convencido de que las capacidades de autorregulación y de auto-ajuste del sistema han entrado ya en crisis, pero persuadido de que el concepto de revolución, tal como lo encontramos en la tradición comunista, ya no funciona ante las nuevas realidades industriales (cfr., *Es una mistificación la idea de revolución?*, en «Kursbuch», 1967, n. 9), Marcuse ha tratado de focalizar los posibles sujetos históricos de la revolución contemporánea que él, en el ámbito de una óptica «planetaria», ha individualizado substancialmente en tres núcleos de fuerza: 1) el grupo de la «disensión» (minorías raciales, intelectuales, estudiantes, etc.) activas en Norteamérica y en los países industriales avanzados; 2) las fuerzas de liberación nacional que actúan en el Tercer Mundo («los condenados de la Tíerra»); 3) el proletariado metropolitano occidental aún políticamente luchador y ligado a las organizaciones tradicionales de izquierda (operante sobre todo en Italia y en Francia). En consecuencia, en oposición a algunas presentaciones «periodísticas» del pensameinto marcusiano —todavía importantes— resulta evidente que para este «maestro del sesenta y ocho» los destinos de la revolución mundial *no* están confiados ní al subproletariado urbano, ní a los estudiantes, ní al Tercer Mundo, sino a una amplia *agrupación* de fuerzas simultáneamente y coordinadamente, con vistas a una desestabilización del sistema capaz de preparar las *premisas* para el salto revolucionario: «*Todas* las fuerzas de oposición, aconseja Marcuse, sirven hoy para la preparación y sólo para la preparación, por otra parte indispensable, de una posible crisis del sistema» (*La fine dell'utopia*, Bari, 1968, p. 65; las cursivas son nuestras).

Confiado en la *sincronización* y en la *organización* de estas fuerzas, Marcuse resulta bastante escéptico sobre su acción *aislada* y *espontánea*. Por ejemplo, por lo que se refiere al subproletariado urbano, él subraya la esterilidad y peligrosidad de sus levantamientos indisciplinados y «suicidas». Por lo que se refiere al Tercer Mundo, si bien estando convencido de la importancia de sus luchas (por cuanto «la innovación conceptual que tiende a atribuir una parte de las funciones del proletariado metropolitano al proletariado de los países neocoloniales puede ser considerada como un correcto desarrollo del marxismo» *Ib.*, p. 163), sin embargo afirma no ver, por el momento, «ninguna amenaza revolucionaria del sistema tardo-capitalista ni siquiera en los frentes de liberación nacional de los países subdesarrollados» (*Ib.*, p. 65). Por lo que se refiere a los estudiantes, aunque por un lado sostiene que «en ellos aparece

quizás una nueva conciencia, un nuevo tipo humano con otro instinto para la realidad, la vida y la felicidad» y que «hoy no es posible ningún nuevo examen de los conceptos marxianos sin hacer referencia al movimiento estudiantil» *(El reino de la libertad y el reino de la necesidad,* informe de Korcula, ahora en «Problemas del socialismo» 1969, XI, 41, p. 755), declara por otro lado: «Nunca he sostenido que el movimiento estudiantil substituya hoy al movimiento obrero como posible sujeto revolucionario. He dicho en cambio que el movimiento estudiantil sirve hoy de catalizador, de estímulo preparatorio del movimiento revolucionario...» (H. MARCUSE-K. POPPER, *Revolution oder Reform?,* cit., p. 30). En relación a ciertos movimientos juveniles, como el «beat» o «hippy», Marcuse finalmente recuerda que «las ñores no tienen poder!» (Congreso de Londres de julio de 1967 sobre «Dialectics of Liberation») y que su oposición al sistema valdrá de algo sólo cuando, alineándose a la Izquierda, se darán cuenta de que el verdadero problema no es el retroceder a una civilización pre-tecnológica, sino ir hacia una sociedad post-tecnológica. En la clase trabajadora occidental el último Marcuse ha revisado en parte el esquema teórico de *El hombre a una dimensión.* En efecto, aunque insistiendo en el fenómeno de la «integración» obrera, sobre todo en los Estados Unidos y en Alemania, en un cierto punto, ha parecido mirar con esperanza al proleteriado italiano y francés, convencido de que éste, no obstante la socialdemocratización de los partidos comunistas que lo representan, puede liberar nuevas posibilidades de lucha, sirviendo, al menos en Europa, de baricentro revolucionario indispensable «para la eficacia del movimiento de oposición» *(È una mistificazione l'idea di rivoluzione?,* cit., p. 28).

908. MARCUSE: CONTRARREVOLUCIÓN Y NUEVA IZQUIERDA.

Como se ha indicado, el problema central de las fuerzas revolucionarias y de izquierda se ha manifestado —el Marcuse de los años sucesivos a *El hombre a una dimensión*— como el de la *organización:* «Han pretendido que fuese el padre de lo espontáneo... No es verdad. Hoy más que nunca estoy convencido de la necesidad de una vanguardia capaz de desarrollar conciencia en las masas» («Entrevista en «Il Manifesto» del 28-XI-1972). En efecto, no obstante la continua insistencia sobre el carácter negativo y utópico de su pensamiento y no obstante el rechazo a definir el modelo «concreto» de la sociedad futura, repetidos por ejemplo en el *Ensayo sobre la liberación* de 1969 («las posibilidades de la nueva sociedad son de tal modo "abstractas" y tan lejanas e incongruentes respecto al universo de hoy, que desacreditan cualquier intento de identificarlas en los términos de este universo». Marcuse ha continuado refle-

xionando sobre el tablero revolucionario mundial y sobre el problema de la fisonomía de las nuevas fuerzas anticapitalistas, considerando definitivamente «superada» por el desarrollo histórico la doctrina marxista clásica de la revolución, por cuanto pertenece «a un estudio superado de la productividad y de la organiozación capitalista» («Un nuevo examen del concepto revolucionario» en AA. Vv., *Marx vivo,* Milán, 1969, páginas. 179-89).

El documento más relevante de tales meditaciones es *Countrerrevolution and Revolt* (1972), fruto de una serie de conferencias mantenidas ante el público americano. Aunque es en general ignorado por la manualistica corriente, este escrito resulta importante sea para entender los resultados del pensamiento de nuestro autor, sea para desacreditar definitivamente la imagen de un Marcuse anclado en un pesimista y no comprometido «Gran Rechazo» que se agota en sí mismo. El punto de partida del escrito marcusiano —que refleja la nueva situación política internacional de los años sesenta y el incipiente reflujo de la Izquierda— es la tesis de que al nuevo estadio de desarrollo del capitalismo occidental tiende a corresponder una más o menos explícita contrarrevolución mundial. Obviamente, especifica Marcuse, se trata de una contrarrevolución en gran medida *preventiva* puesto que en las metrópolis de Occidente «no hay revoluciones recientes que anular ni revoluciones nuevas en el horizonte». En efecto, precisa el filósofo, en la fase más avanzada del capitalismo la revolución socialista aparece como la «más necesaria» y al mismo tiempo como «la más improbable» (*Contrarivolucione ey rivolta,* cit., p. 15). La más *necesaria* puesto que el sistema existente sólo se mantiene a través de la destrucción de los recursos de la naturaleza y de la vida humana, por lo cual se difunden las condiciones *objetivas* de su fin. La más *improbable* por cuanto el dominio del capital, extendido a todas las dimensiones del trabajo y del tiempo libre, controla la base popular a través de los bienes y los servicios que dispensa, y mediante un aparato político, militar y policíaco de gran eficacia *(Ib.,* p. 16).

Ello no obstante, Marcuse se declara persuadido de que «será precisamente la fuerza sin precedentes del capitalismo del siglo XX lo que generará la revolución del siglo XX — una revolución que tendrá base, estrategia y dirección bien distintas de aquellas que la han precedido, sobre todo de la Revolución de Octubre» *(Ib.,* p. 17). En efecto, continúa Marcuse, puesto que al nuevo orden de la sociedad actual corresponde un nuevo modelo de revolución, no se puede más que admitir que el neocapitalismo de los últimos años ha *extendido,* más que restringido, la «potencial base revolucionaria de las masas». Esto sucede porque un número siempre *creciente* de estratos de las clases medias, antes independientes, pasan hoy al servicio del capital y, análogamente a los obreros, aunque son utilizados para la creación de la plusvalía, resultan también *separa-*

dos del control de los medios de producción. En consecuencia, «la explotación se extiende más allá de las fábricas y de las oficinas, y más allá de los trabajadores manuales» (*ivi.*, p. 18), implicando un ejército de empleados asalariados, entre los cuales hay investigadores, técnicos, cuadros intelectuales, etc., es decir, categorías sociales que tienen poco que ver con el «proletariado» marxianamente entendido: «El capitalismo produce sus propios cavadores — pero su cara podrá ser muy distinta de la de los condenados de la tierra, de la miseria y de la necesidad» (*Ib.*, página 70).

Este ensanchamiento de la explotación a una parte más *amplia* de la población, junto a un mayor nivel de vida, constituye la realidad misma de la sociedad de consumo, entendida como «fuerza unificadora que integra, sin conocimiento de los individuos, clases tan distintas y en conflicto entre ellas» (*Ib.*, p. 24). Sin embargo, dado que el neocapitalismo alimenta necesidades *transcendentes* respecto a ello, que no pueden ser satisfechas si no se anula la estructura productiva burguesa, en el «sistema» existe una amplia gama de individuos potencialmente interesados en un (revolucionario) *salto cualitativo de la existencia,* o en «una transformación radical de las necesidades y de las aspiraciones mismas, tanto culturales como materiales, de la consciencia y de la sensibilidad, del trabajo y del tiempo libre» (*Ib.*, p. 26). Ahora, según Marcuse, la misión de una Nueva Izquierda —él se refiere a los Estados Unidos, pero tiene presente el contexto entero de los países industriales avanzados— debería ser justamente la de hacerse intérprete y guía de tal potencial revolucionario, hasta que «los individuos vivan la supresión de la propia condición como una necesidad vital y aprendan el camino y los instrumentos de la propia liberación». Sin embargo, el filósofo, sobre la base de la experiencia, está convencido de que la *New Left* sólo puede llevar a cabo eficazmente su misión mediante una «disciplina revolucionaria», surgida del convencimiento de que «se ha cerrado el período heroico del movimiento, el período de la acción feliz y a menudo especulativa» (*Ib.*, página 63).

Esto significa que para adquirir aquella fuerza cuantitativa y cualitativa que ahora falta, la Izquierda debe pasar de la fase de la espontaneidad a la de la racionalización, resolviendo «su complejo de Edipo a nivel político» e incorporando, más allá del rechazo individual, lo universal, es decir los valores sociales del futuro. En efecto, observa polémicamente Marcuse (la referencia al movimiento estudiantil es clara) *el uso* estandarizado del lenguaje vulgar, del erotismo anal pequeño burgués, de la basura como arma, todo son manifestaciones de la revuelta puberal contra objetivos equivocados: «El enemigo ya no está representado por el padre, por el patrón y por el profesor... En la sociedad en general la rebelión puberal tiene un efecto de breve duración; a menudo aparece infan-

til y bufonesca. Ciertamente, cuando la oposición de izquierda está aislada y es terriblemente fuerte, incluso los auténticos actos de protesta pueden asumir un carácter infantil bufonesco. La "madurez" sigue correspondiendo por definición a las clases hegemónicas, es decir, aquello que *es,* y entonces la sabiduría alternativa acaba siendo la del bufón y la del niño. Pero cuando asume caracteres que son propios de la clase hegemónica, por la frustración y por la represión que ella desencadena, la protesta es ignorada o bien castigada por las autoridades con buena conciencia y amplio apoyo popular». *(Ib.,* página 64).

Aun declarando su enésimo desprecio por la democracia burguesa y sus aparatos, Marcuse considera que una Nueva Izquierda, paralelamente al trabajo de «organización autodisciplinada» tiene que hacer propia, de algún modo, la estrategia que Rudi Dutschke definió como «larga marcha a través de las instituciones». En otras palabras, intentando dar una salida socialmente *concreta* y políticamente *provechosa* al «Gran Rechazo» (que en los tiempos de *El hombre a una dimensión* corría el riesgo de reducirse a una forma de pesimismo estetizante) Marcuse, parece ahora anteponer a la lucha frontal *contra el* Sistema la lucha *en el* Sistema, esto es, una línea política dirigida a construir, comenzando por las Universidades, por las «contra-instituciones» y por los «contra-cuadros» capaz de preparar el desmontaje del neocapitalismo y el subsiguiente choque revolucionario: «es necesario llegar a compromisos: ha acabado el tiempo del rechazo global a los "demócratas", o mejor, no ha llegado aún. La Izquierda tiene mucho que ganar con la protesta "legal" contra la guerra, la inflación y el desempleo, con la defensa de los derechos civiles y quizás también del "mal menor" de los resultados electorales» *(Ib.,* p. 69).

En otros dos capítulos del libro, de tipo más estrictamente filosófico, Marcuse se detiene sobre el nexo naturaleza-revolución (parte II) y arte-revolución (parte III). Por lo que se refiere al primer punto, Marcuse, desarrollando algunos temas ya presentes en otras obras (en particular en el *Ensayo sobre la liberación),* afirma que la liberación del hombre tiene como presupuesto la liberación de la naturaleza, entendiendo, por esta última, tanto la naturaleza *humana,* es decir los impulsos primarios y los sentidos, como la naturaleza *externa,* es decir el ambiente que rodea a los individuos. Tal liberación, precisa Marcuse, significa la *recuperación* de las «fuerzas naturales que exaltan la vida» y de los «caracteres sensuales y estéticos» que son extraños a una existencia derrochada en el juego de la competición. Esto no implica el retorno a un estadio pretecnológico, sino «el progreso en la utilización de los resultados de la civilización tecnológica con el fin de liberar al hombre y a la naturaleza del abuso destructivo de la ciencia y de la tecnología puestas al servicio de la explotación» *(Ib.,* p. 74). En efecto, insiste nuestro autor, toda

violación de la naturaleza es también una violación del hombre, por cuanto «La naturaleza mercantilizada, contaminada, militarizada, reduce el ambiente vital del hombre no sólo en el sentido ecológico, sino también en un sentido propiamente existencial» *(Ib.,* p. 75). En este cuadro, Marcuse critica la concepción de la naturaleza (externa) presente en la tradición marxista, es decir la idea de la naturaleza como *objeto* y campo de desarrollo de las fuerzas productivas: «de esta forma la naturaleza aparece así como la ha hecho el capitalismo: cosa, materia prima para la gestión y la explotación cada vez mayor de hombres y cosas» *(Ib.,* ps. 76-77). Nuestro autor polemiza también con la escasa importancia atribuida a la naturaleza *humana* para la transformación social, es decir con la poca atención prestada a la «sensibilidad» y a las «necesidades vitales». Él exalta en cambio los *Manuscritos económicos-filosóficos* de Marx, por haber insistido sobre la «completa emancipación de todos los sentidos humanos y de todas las cualidades humanas» *(Ib.,* p. 79).

A propósito del arte, que en la obras tardías de Marcuse tiende a desempeñar un papel preeminente, nuestro autor afirma que en cada obra maestra se encuentra la presencia activa de un orden distinto del constituido, o bien el sueño de un mundo libre de los desacuerdos y de las contradicciones del mundo existente. Al final de *Contrarrevolución y revuelta,* después de haber advertido ulteriormente que «si no tiene una racionalidad propia la revolución no es nada» *(Ib.,* p. 158). Marcuse concluye su análisis con un profético llamamiento a las *dificultades* de la empresa revolucionaría: «la próxima revolución tendrá... ocupadas a generaciones y generaciones, y la crisis final del capitalismo podrá durar incluso un siglo» *(Ib.,* p. 161).

En su último escrito, *La dimensión estética* (1977), que él en una conversación mantenida poco antes de morir, definió como su testamento espiritual, Marcuse a vuelto a ocuparse del fenómeno artístico, del cual, tras los pasos de Adorno, ha remarcado el carácter estructuralmente «revolucionario». Y ello no porque el arte esté destinado a la clase obrera y a la lucha política *inmediata:* «El arte puede llamarse con todo derecho revolucionario sólo en relación consigo mismo, en cuanto contenido que ha tomado forma. El potencial político del arte reside solamente en su dimensión estética. Su referencia a la praxis es inexorablemente indirecta, mediata y huidiza. Cuanto más inmediatamente política es la obra de arte, tanto más debilita la fuerza del extrañamiento y los objetivos transcendentes de revolución radical. En este sentido puede haber más potencial subversibo en las obras líricas de Baudelaire y de Rimbaud que en el teatro didáctico de Brecht».

Por cuanto se refiere al destino futuro de la historia, Marcuse concluye su libro «testamentario» con una afirmación de *esperanza:* «El horizonte de la historia aún está abierto. Si el recuerdo de aquello que ha

pasado llegara a ser una fuerza motriz para la transformación del mundo, con ello se habrá emprendido la lucha para una revolución hasta ahora sofocada en todas las anteriores revoluciones históricas» *(Ib.,* p. 93).

BIBLIOGRAFÍA

889-893. Obras críticas en general: G. E. Rusconi, *La teoria critica della società,* Bolonia, 1968; T. Perlini; *Autocritica della ragione illuministica. Aspetti e movimenti delpensiero negativo,* in «Ideologie», 1969, 9-10; AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik,* a cargo de J. Habermas, D. Henrich, J. Taubes, Frankfurt dM., 1971; G. Davidov, *Die sich selbst negierende Dialektik,* Frankfurt dM., 1971; K. Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissensoziologie,* Neuwied-Berlin, 1971; G. Therborn, *Critique and Revolution* (sin indicaciones de fecha y lugar); A. Schmidt-G. E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale,* Bari, 1972; M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurter School and the Institute of Social Research (¡923-1950),* Boston-Toronto, 1973; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte,* Verona, 1974; P. V. Zima, *L'Ecole de Francfort,* París, 1974; U. Galeazzi, *La Scuola di Francoforte,* Roma, 1975; W. Günter, *Die Wertvorstellungen der kritischen Theorie,* Bonn, 1975; A. Schmidt, *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie,* Munich, 1976; F. Apergi, *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950),* Florencia, 1977; L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici,* Milán, 1977; L. Casini, *Marcuse maestro del '68,* Roma, 1981; G. Bedeschi, *Introduzione alla Scuola di Francoforte,* Roma-Bari, 1985, 1987 (con una amplia bibliografía, general y específica, en las páginas 171-182); R. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, teoretische Entwicklung, politisene Bedeutung,* Munich, 1986; P. L. Assoun, *La scuola di Francoforte,* trad. ital., Roma, 1988.

894-897. Principales Obras de Horkheimer: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hegel und das Probiem der Metaphysik. Montaigne und das Funktion des Skepsis,* Stuttgart, 1930, nueva edic. a cargo de A. Schmidt, Frankfurt dM. 1971; *Hegel und die Metaphysik,* Leipzig, 1932; *Dämmerung. Notizen in Deutschland,* Zurich, 1934; después Frankfurt dM., 1974; *Studien über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil,* París, 1936; *Die Juden und Europa,* en «Zeitschrift für Sozialforschung», 1939, VIH, 1-2; *Dialektik der Aufklarung* (en colaboración con Adorno), Amsterdam, 1947; *Eclipse of Reason,* New York, 1974; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* Frankfurt dM., 1967; *Kritische Theorie,* a cargo de A. Schmidt, Frankfurt dM., 1969, 2 vols.; *Traditionelle und Kritische Theorie,* Frankfurt dM., 1970; *Gesellschaft im Uebergang. Aufsätze, Renden und Vortrage, 1947-1970,* a cargo de W. Brede, Frankfurt dM., 1972; *Sozialphilosophische Studien. Aufsiitze, Reden und Vortrage, 1930-1972,* a cargo de W. Brede, Frankfurt dM., 1972; *Notizen 1950 bis 1969,* Frankfurt dM., 1974. — Además de estos, nos han quedado otros numerosos escritos. Un elenco de las obras de Horkheimer se encuentra en C. Grossner, *Verfall der Philosophie,* Reinbeck bei Hbg., 1971.

Crítica: G. E. Rusconi, *Horkheimer e la politica,* en «Utopia», 1970, 9-10; H. Gumnior-R. Ringguth, *Horkheimer,* Hamburgo, 1973 (con bibliografía crítica); A. Skuhra, *Max Horkheimer Eine Einfürung in sein Denken,* Stutttgart, 1974; L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellecttuali disorganici,* cit.; Z. Tar, *The Frankfurter School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno,* Nueva York, 1977: R. Buttiglione, *Dialettica e nostalgia,* Milán, 1979; A. Ponsetto, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione,* Bolonia, 1981; S. Petrucciani, *Ragione e dominio, L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer,* Roma, 1984.

898-900. Obras de Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen,* Tubinga, 1933; *Dialektik der Aufklärung* (en colaboración con Horkheimer), Amsterdam, 1947; *Philosophie der neuen Misik,* Tubinga, 1949; *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben,* Frankfurt dM., 1951; *Versuch über Wagner,* Berlín-Frankfurt dM., 1952; *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft,* Frankfurt dM., 1955; *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über husserl und die phänomenologischen Antinomien,* Stuttgart, 1956; *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt,* Gotinga, 1956; *Soziologische Exkurse* (en colaboración con Horkheimer), Frankfurt dM., 1956; *Aspekte der Hegelschen Philosophie,* Frankfurt dM., 1957; *Noten zur Literatur,* Frankfurt dM., 1958-1961-1965, 3 vol.; *Klangfiguren. Musikalische Schriften I,* Frankfurt dM., 1959; *Mahler. Eine Musikalische Physiognomik,* Frankfurt dM., 1960; *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölftheoretische Vorlesungen,* Frankfurt dM., 1962; *Eingriffe. Neun Kritische Modelle,* Frankfurt dM., 1963; *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II,* Frankfurt dM., 1963; *Der getruer Korrepeiitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis,* Frankfurt dM., 1963; *Drei Studien zu Hegel* Frankfurt dM., 1963; *Moments Misicaux. Neu gedruckte Aufsiitze,*

1928-1962, Frankfurt dM., 1964; *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deustche Ideologie,* Frankfurt dM., 1964; *Negative Dialektik,* Franfurt dM., 1966; *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica,* Francfurt dM., 1967; *Impromptus. Zweite Folge neugedruckter musikalischen Aufsätzen,* Frankfurt dM., 1968; *Stichworte. Kritische Modelle II,* Frankfurt dM., 1969; *Aesthetische Theorie,* Frankfurt dM., 1970; *Kritik. Kleine Schriftenzur Gesellschaft,* Frankfurt dM., 1971; *Soziologische SchriftenI,* Frankfurt dM., 1972; *Philosophische Terminologie,* Frankfurt dM., 1973.—La Editorial Suhrkamp ha publicado los *Gesammelte Schriften* de Adorno (Frankfurt dM., 1970 sgs.).

Crítica: R. Solmi, «Introduzione» a *Minima moralia,* trad. ¡tal. cit., ps. XI-LXI; AA. VV., *Zeugnisse Th. W. Adorno zum 60. Geturtstag,* a cargo de M. Horkheimer, Frankfurt dM., 1963; AA. VV., *Über Th. W. Adorno,* a cargo de K. Oppens, Frankfurt dM. 1968; AA. VV., *Die neue Linke nach Adorno,* a cargo de W. F. Schöller, Munich, 1969; O. Massing, *Adorno und die Folgen,* Neuwied-Berlín, 1970; AA. VV., *Th. W. Adorno. Zum Gedächtnis,* a cargo de H. Schweppenhäuser, Frankfurt dM., 1971; T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno,* Roma, 1971; O. K. Werckmeister, *Ende der Aesthetik,* Frankfurt dM., 1971; F. Boeckelmann, *Ueber Marx und Adorno,* Frankfurt dM., 1972; M. Vacatello, *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi,* Florencia, 1972; AA. VV., *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung,* Stuttgart, 1973; M. Jiménez, *Adorno. Art, ideologie et théorie de l'art,* París, 1973; S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della società,* Florencia, 1974; AA. VV., *Materialen zu Adornos ästhetischer Théorie,* Frankfurt dM., 1975; R. Bodei, *Adorno e la dialettica,* en «Rivista critica di storia della filosofia», 1975, 4; Id., *Segni di distinzione,* en Adorno, *Il gergo dell'autenticità,* trad. ital., Turín, 1989, ps. VII-LXIII; R. Maurer, *Revolution und Kehre. Studien zum Problem gesellschaftlicherNaturbeberrschung,* Frankfurt dM., 1975; M. Jablinski, *Th. W. Adorno. Kritische Théorie als Literatur und Kunstkritik,* Bonn, 1976; A. Serravezza, *Musica, filosofia, società in Th. W. Adorno,* Bari, 1976; E. Rutigliano, *Teoria o critica. Sul marxismo di Adorno,* Bari, 1977; R. Nebuloni, *Dialettica e storia in Adorno,* Milán, 1978; G. Rose, *The MelancholyScience. An Introduction to the Thought ofAdorno,* Nueva York, 1978; M. Protti, *Homo Theoreticus. Saggio su Adorno,* Roma, 1979; U. Galeazzi, *L'estetica di Adorno,* Roma, 1979; C. Pettazzi, *Th. W. Adorno. Linee di origine e di sviluppo delpensiero (1903-1949),* Florencia, 1979; H. Mòrchen, *Machi und Herrschaftim Denken von Heidegger und Adorno,* Stuttgart, 1980; Id., *Adorno und Heidegger. Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung,* Stuttgart, 1981; F. Volpi, *Adorno e Heidegger: soggettività e catarsi,* en «Nuova Corrente», 1980, 81, ps. 91-121; M. Barzaghi, *Dialettica e materialismo in Adorno,* Roma, 1982; S. Petrucciani, *Ragione e dominio,* Roma, 1984.

903-908. Obras de Marcuse: *Hegelsonlologie und die Grundlegung einer Théorie der Geschichtlichkeit,* Frankfurt dM., 1932; *Reason and Revolution. Hegel and the Rise dfSocial Theory,* Nueva York, 1941; *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud,* Boston, 1955; *Soviet Marxism.A CriticalAnalysis,* Nueva York, 1958; *One-dimensionalMan. Studies in the Ideology ofAdvanced Industriai Society,* Boston, 1964; *Kultur und gesellschaft,* Frankfurt dM., 1965; *Das Ende der Utopie,* Berlín, 1967; *Psicanalisi e politica,* trad. ital., Bari, 1968; *An Essay on liberation,* s.l., 1969; *Counterrevolulion and Revolt,* s.l., 1972; *Zeit-Messungen. Volträge,* Frankfurt dM., 1975; *Aestheiic Dimensión,* Munich-Viena, 1977.

Critica: AA. VV., *The Criticai Spirit. Essays in Honor of H. Marcuse,* a cargo de B. J. Moore y K. Wolff, Boston 1976; AA. VV., *Antworten aufMarcuse,* a cargo de J. Habermas, Frankfurt dM., 1968; H. H. Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der Kritischen Théorie H. Marcuse,* Colonia, 1968; T, Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse,* Roma 1968: J. M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse,* París, 1968; Id., *Marcuse et la nouvelle gauche,* París, 1973; M. Proto, *Introduzione a Marcuse,* Manduria, 1968; F. Perroux, *F. Perroux interroge H. Marcuse qui répond,* París, 1969; P. Mattick, *Kritik an H. Marcuse,* Frankfurt dM., 1969; trad. ingl. Nueva York, 1973; A. MacIntyre, *H. Marcuse. An Exposition and a Polemic,* Nueva York, 1970; R. W. Marks, *The Meaning ofMarcuse,* Nueva York, 1970; H. Jansohn, *H. Marcuse. Philosophiscche Grundlage seiner Gesellschaftskritik,* Bonn, 1971; S. Lipshires, *Marcuse: from Marx to Freud and Beyond,* Connecticut University, 1971; J. P. Arnason, *Von Marcuse bis Marx,* Neuwied 1972; M. Schoolman, *The Imaginary Witness. The Criticai Theory of H.Marcuse,* Nueva York, 1980 (bibliografía en las ps. 359-393); L. Casini, *Marcuse maestro del '68,* Roma; 1981; V. Georgheman, *Reason and Eros. The Social Theory of H. Marcuse,* Londres, 1981; B. Katz, *H. Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography,* Londres, 1982; G. Palombella, *Ragione e immaginazione. H. Marcuse 1928-1955,* Bari, 1982; D. Kellner, *H. Marcuse and the Crisis of Marxism,* Houndmills, 1984 (bibliografía en las ps. 480-500); P. Lind, *Marcuse and Freedom,* Londres, 1985.

CAPÍTULO III

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

909. TEOLOGÍA ACTUAL Y FILOSOFÍA

Uno de los fenómenos culturales más característicos de nuestro tiempo es el florecimiento de las llamadas «nuevas teologías», entendiendo, con esta expresión, el conjunto de las corrientes teológicas de matriz cristiana que se han desarrollado en Europa y en el mundo a partir de los años sesenta, en el intento de volver a pensar acerca del horizonte de la fe a la luz de los problemas y de las instancias sociales e intelectuales de la civilización contemporánea. Este «renacimiento» de la teología — que echa sus raíces en la reflexión teológica de la primera mitad del siglo y que encuentra precursores e inspiradores en figuras como Tillich y Bonhoeffer— es un dato que atañe de cerca también al pensamiento filosófico.

La *relación* entre filosofía y teología ha sido pensada según una gama de posibilidades teóricas e históricas distintas. Prescindiendo de sus articulaciones específicas, tales posibilidades se pueden reconducir a tres modelos generales de fondo: 1) la tesis según la cual teología y filosofía *coinciden* o porque a) la teología, presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre el hombre y sobre el mundo *fuera* de la palabra revelada, *resuelve* en sí misma a la filosofía (como sucede por ejemplo en cierto teologar de tipo patrístico) o porque b) la filosofía, presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre Dios y sobre el mundo *fuera* del discurso especulativo *engloba* en sí misma a la teología (como sucede por ejemplo en Hegel); 2) la tesis según la cual teología y filosofía son dos actividades estructuralmente disímiles y que se *eliden* mutuamente, puesto que una procede de la razón crítica y del hombre y la otra de la fe y de Dios — según un modo de pensar que, aunque esté dentro de visiones interpretativas *opuestas,* une por ejemplo a fideistas declarados como Lutero y Barth (para los cuales la «verdad» está en el bando de la teología y el «error» del lado de la filosofía) a racionalistas «duros» como Carnap y Hans Albert (para los cuales la «verdad» está en el bando de la filosofía o de la razón crítica, y la «falsedad» del lado de la teología; 3) la tesis según la cual teología y filosofía no se identifican completamente ni se excluyen del todo, sino que coinciden, o bien se relacionan entre sí, por lo menos *en parte.* En otros términos, según este

modelo, intermedio entre los dos anteriores, la teología es filosofía o por lo menos *encuentra* estructuralmente a la filosofía, en aquella específica zona o sección de ella que es la teología «racional» o «fundamental» o «apologética».

Obviamente estos diversos macro-modelos (que hemos expuesto en su tipicidad ideal) se especifican, en concreto, en una cantidad ilimitada de micro-modelos que, en el límite, son tantos cuantos teólogos hay. En cada caso, no es tarea del historiador de la filosofía establecer la «correcta» relación teórica que *debe* mediar, *de derecho,* entre teología y filosofía. Su trabajo es más modesto y consiste en *constatar* la relación histórica que une, *de hecho,* a estas dos actividades de la mente. Por lo que se refiere al pasado, el historiador pone de manifiesto ante todo cómo el variar de las filosofías se ha visto acompañado por el variar de las teologías. Por ejemplo, en los siglos en los que dominaba la filosofía platónica, hemos tenido las teologías platónicas de los Padres (Orígenes, Agustín, Gregorio de Nisa, etc.); en los siglos en los que dominaba la filosofía aristotélica hemos tenido las teologías aristotélicas de los grandes escolásticos (Tomás, Escoto, etc.). Análogamente, por lo que se refiere al Novecientos, durante los años en los que triunfaba el existencialismo hemos tenido las teologías existencialistas de un Tillich o de un Bultmann; durante los años en los que eran hegemónicos el pragmatismo y el neopositivismo hemos tenido las teorías de un Cox o de un Van Burén; durante los años en los que el marxismo encontraba eco hemos tenido una proliferación de las teologías políticas y de las teologías de la liberación, y así sucesivamente.

Todo esto es fácilmente comprensible y depende de la naturaleza misma de la teología, que siendo una reflexión *racional* sobre el problema de Dios y de la fe no puede menos que valerse de categorías lingüísticas y conceptuales extraídas de la cultura y de la propia época y, en particular, de aquella manifestación «pensante» de ella que es la filosofía. Dicho de otro modo, la filosofía es «el aire que el cuerpo de la teología respira. Sin aquélla, ésta muere» (AA. Vv., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*)Si la teología presupone constitutivamente la filosofía, esta última presenta a su vez verificables vínculos históricos, más o menos estrechos, con la teología. Tanto es así que no se comprendería la filosofía medieval y una buena parte de la renacentista y moderna (pensemos solamente en autores como Descartes, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Kierkegaard, etc.) sin una llamada explícita al cristianismo y a sus categorías teológicas. El mismo ateísmo moderno, en todas sus variantes (desde Feuerbach a Camus) no deja de ser la negación de una anterior afirmación (que en Occidente es la cristiana).

La existencia de esta conexión de hecho, o de este nexo histórico bilateral entre filosofía y teología explica el porqué en el ambiente de nues-

tra tradición cultural, no se dé nunca (realmente) una historia de la teología falta de llamadas a la historia de la filosofia, y, viciversa, una historia de la filosofía falta de conexiones con el desarrollo de la conciencia religiosa y teològica. En consecuencia, consideramos que una historia de la filosofia actual (atenta a evitar exclusiones preconcebidas o partidistas) no pueda eximirse de ofrecer un examen adecuado del fenómeno imponente, también desde el punto de vista *cuantitativo* (de ahí la amplitud del tratamiento), de las nuevas teologías. Tanto más cuanto el «renacimiento» de la teología en el novecientos se ha traducido en un intenso «diálogo» (y en un fecundo entramado) con las filosofías del mundo de hoy, mientras estas últimas, por su lado, han vuelto a mirar con interés, independientemente de la adhesión mayor o menor a un credo religioso determinado, el *problema* de Dios y de lo Sacro. Además no hay que olvidar que las nuevas teologías, en cuanto teologías *fundamentales,* contienen en sí mismas un componente notable de filosofía e implican, como se ha dicho, una comparación programática con las distintas filosofías — resolviéndose incluso, en algunos casos, en sistemas filosóficos *tout-court* (como sucede con las «teologías de la muerte de Dios», las cuales, más que teologías son, en última instancia, filosofías).

910. LA TEOLOGÍA CATÓLICA Y PROTESTANTE EN LA PRIMERA MITAD DEL NOVECIENTOS.

En el curso del siglo XIX la conciencia religiosa de Occidente se encontró ante una serie de sucesos interconectados que representan el resultado de tendencias maduradas en los siglos anteriores: 1) la disgregación del *Corpus Christianum* y la aparición, en vez del Estado confesional, de un Estado laico y pluralista, basado en la tolerancia ante múltiples visiones del mundo y respetuoso de la libertad de conciencia de los ciudadanos; 2) el éxito de filosofías políticas alejadas de las posiciones de la Iglesia, como el liberalismo, la democracia y el socialismo; 3) la confianza cada vez mayor en los poderes de la razón crítica y de la ciencia, concebidas ambas, más allá de toda esclavitud de la tradición y del dogma, como instrumentos de progreso y como condiciones imprescindibles para alcanzar una real autonomía teórica y práctica, propia de un hombre ya «mayor de edad» (en sentido iluminístico-kantiano); 4) la consiguiente afirmación, al lado de la cultura cristiana, de una cultura laica o decididamente anticristiana, con puntos de ateísmo radical y teóricamente agresivo (Feuerbach, Marx, Nietzsche, etc.); 5) la difusión de la civilización urbana y de mentalidades «inmanentísticas» alejadas de la

dimensión religiosa de lo transcendente y de aquellos valores defendidos por las distintas iglesias.

Estos trastornos histórico-culturales, subjetivamente vividos como «traumáticos» por parte de los creyentes, acabaron por desembocar, en el curso del ochocientos, en una tendencia al «divorcio» entre cristianismo y civilización moderna. El fenómeno ha interesado sobre todo a la Iglesia católica, anclada desde el Renacimiento, a una relación de substancial antagonismo con las conquistas del mundo contemporáneo: «Aprisionada en la nostalgia de la cristiandad medieval como un momento ejemplar de su propia historia, ha considerado viciados de una fundamental ilegitimidad los procesos de cambio de la sociedad moderna. En los momentos que han señalado de modo decisivo las etapas de cambio histórico —desde la revolución copernicana a la revolución francesa, desde las crisis de la metafísica iniciada por Kant a las teorías darwinianas sobre el origen de las especies, desde la afirmación de los principios del Estado de derecho al nacimiento de los movimientos sociopolíticos inspirados en el marxismo— la Iglesia católica ha pronunciado puntualmente su veredicto de condena... sin abandonar nunca, hasta estos últimos tiempos, la convicción de que el modelo normativo de la sociedad humana era el realizado, bajo su guía, en la época de la cristiandad medieval... No es casual que en el "Índice de los libros prohibidos", un instrumento creado por la Iglesia de la Contrarreforma (1557) se encuentren elencadas casi todas las obras de las que se enorgullece la cultura moderna» (E. BALDUCCI, *Storia del pensiero umano,* Florencia, 1986, p. 566).

Expresión máxima de esta antítesis entre «civilización moderna» y «civilización católica» (como suena el título de una conocida revista jesuíta fundada en Italia en 1850) es el *"Syllabus"* (1864), en el cual Pío IX condenaba como herética la convicción según la cual «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y llegar a un acuerdo con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» (prop. n. LXXX) y ponia en guardia contra los «errores» de la libertad de conciencia, de pensamiento y de prensa, sellando como no-cristiana la «perniciosa» doctrina según la cual «cada hombre es libre de abrazar y de profesar aquella religión que con la escolta de la luz de la razón haya reputado que es la verdadera» (prop. n. xv). A estas tomas de posición del magisterio correspondía, siempre por lo que se refiere al lado católico, una tenaz defensa de la teología sobre las propias posiciones, anclada, como se ha dicho, a un tipo de *apartheid* cultural interrumpido solamente por las cerradas polémicas en contra de las «aberraciones» externas: la Reforma, la nueva ciencia, el racionalismo, el deísmo, el criticismo, el idealismo, el método histórico-crítico, el evolucionismo, etc.

La misma encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, si bien atestiguando una creciente vitalidad cultural de la Iglesia, se colocaba en este

cuadro «defensivo» en relación con la modernidad (cfr. B. WELTE, ***Zum Strukturwandel** der **Katholischen Theologie im** 19. **Jahrhundert***, en *Auf der Spur des **Ewigen***, Friburgo, 1965, ps. 380-409). En efecto, promoviendo el estudio de los grandes maestros del Medioevo (filtrados a través de los esquemas de la Escolástica barroca y del racionalismo leibniziano) y luchando por la «instauración, en las escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el pensamiento de S. Tomás de Aquino» (directiva que influirá en la manualistica teológica hasta el Vaticano II), la encíclica leoniana sancionaba ulteriormente el rechazo de la filosofía moderna por parte de la Iglesia católica (cfr. F. ARDUSSO, «Teologia contemporanea», *en Nuovo **Dizionario** di Teologia,* Milán, 1988, p. 2053).

Esta línea de contraposición frontal entre cristianismo y el mundo moderno, si bien siendo mayoritaria en el interior de la Iglesia (sobre todo romana, pero también luterana y calvinista) había sido polémicamente rechazada por algunos movimientos, tanto protestantes como católicos. Por lo que se refire al universo protestante, al lado de una rígida defensa de la ortodoxia (y del Estado confesional), se había desarrollado hacia finales del ochocientos, una corriente de teología liberal que se inspiraba en figuras como Schleiermacher, Hegel y Strauss. Representado sobre todo por ADOLF VON HARNACK (1851-1930), discípulo de A. RITCHL (1822-89) y autor de *La historia de los dogmas* (3 vol., 1886-89), la teología «liberal» (así llamada por su independencia en relación con la «profesión de fe» tradicional y por sus conexiones con la cultura y la política del liberalismo) se basaba en un estudio histórico-crítico de las Escrituras, que negaba tanto los milagros como los dogmas —si bien declarando su propia adhesión al Evangelio y a la Reforma. Convencido de que la religión es el complemento de las realizaciones humanas y de que el cristianismo es el complemento de la religión, la teología liberal— y en esto reside su aspecto históricamente más importante— defendía la idea de una armonía de fondo entre fe y cultura, entre cristianismo y mundo moderno.

Por lo que se refiere al lado católico, la oposición a la actitud antimoderna aparece primero con el «catolicismo liberal», es decir con aquel gran movimiento, manifestado en Europa a partir de la Restauración, que se proponía poner de acuerdo el catolicismo y las «modernas libertades» (las mismas que el ***Syllabus*** había condenado categóricamente. A continuación, el ataque cultural más sólido al «pasadismo» católico (defendido por los así llamados «intransigentes») fue el modernista (§690). Como escribe E. Buonaiuti, «con el término "modernismo" se ha venido prácticamente a designar aquel movimiento, muy complejo y vario en sus múltiples expresiones, que, entre el ocaso del siglo XIX y los primeros decenios del **XX,** se delineó simultáneamente en varios países católicos, con el propósito de rejuvenecer la enseñanza teológica e histórico-

religiosa oficial, para poner el espíritu en armonía con las exigencias y los resultados de la cultura crítica y filosófica contemporánea. No se debe con todo olvidar que el apelativo, con su sutil sentido ironizante, fue utilizado inicialmente por escritores contrarios al movimiento que entraron en polémica en los primeros años de este siglo. Los modernistas, por su parte, no buscaban más que, como se dijo en su *Programa italiano,* asumir la actitud "de cristianos y de católicos, que viven en armonía con el espíritu de su tiempo"» (voz «Modernismo», en *Diccionario literario Bompiani,* edi. Hora, Barcelona, 1988, p. 313). En otras palabras, como puntualizaba Léonce de Grandmaison «es modernista el que alimenta la doble convicción: 1) que sobre puntos concretos, relativos al fondo doctrinal y moral de la religión cristiana, puede haber conñictos reales entre la posición tradicional y la moderna; y 2), en este caso, es lo tradicional lo que debe por lo común adaptarse a lo moderno, a través de retoques y, si es necesario, de un cambio radical o abandono» («Études», vol. 176, 1923, p. 868; cfr. AA. Vv., *Enciclopediafilosófica,* Roma, 1979, vol. V, p. 823).

En el novecientos los modernistas y los teólogos liberales han sufrido un mortífero contragolpe: los primeros por obra del Papa, los segundos por obra de la «revolución teológica» de Barth. La reacción pontificia al modernismo tomó cuerpo en la *Pascendi,* una encíclica emanada por Pío X en 1907, que contenía, junto a la condena, una «magistral exposición» como dijo G. GENTILE, «de los principios filosóficos de todo el modernismo» (Il *modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Bari, 1909; III ed., Florencia, 1962, p. 48). La *Pascendi* marcó un ulterior refuerzo de la neoescolástica, puesto que Tomás acabó por ser señalado —de un modo aún más explícito de cuanto había ocurrido con la *Aeterni Patris*— como garante de la verdadera ortodoxia y de la verdadera filosofía. La *Pascendi* marcó una fecha crucial en la batalla católica en contra de la modernización, puesto que «no se limitaba a condenar el modernismo como "síntesis de todas las herejías"... La encíclica preveía también una serie de medidas disciplinarias dirigidas de modo particular a los miembros del clero sospechosos de modernismo. Esto dio lugar no sólo a la condena de varias obras (que fueron incorporadas al *índice de los libros prohibidos* sino también a múltiples actos dirigidos a excluir de la enseñanza en los seminarios y en las escuelas y a marginar de la vida eclesiástica muchos miembros del clero» (F. TRANIELLO-G. CRACCO-A. PRANDI, *Corso di storia,* Turín, 1984, p. 254).

Con ía primera guerra mundial, junto a la crisis de la civilización del ochocientos y de sus filosofías, se produjo también el ocaso de la teología liberal y el ascenso de la «teología dialéctica» de Barth (§843). Insistiendo kierkegaardianamente sobre la «infinita diferencia cualitativa» entre el tiempo y lo Eterno y afirmando que Dios no es la plena realización

del hombre, como creía la teologia liberai, sino su salvifica negación y puesta en crisis, Barth, sobre la base del principio según el cual «Dios puede ser conocido sólo a través de Dios», condenaba en bloque toda tentativa *humana* (racional, filosófica, «religiosa», etc.) de alcanzar lo Inalcanzable, rechazando mientras tanto todo ilusorio compromiso entre palabra divina y palabra humana, fe y cultura, cristianismo y filosofías hegemónicas. En consecuencia, también con Barth el «encuentro» entre teología y cultura sufría, a su modo, un golpe que lo paraba. Sin embargo, el «núcleo fuerte» de la instancia modernista —la necesidad de tejer una relación orgánica entre inteligencia de la fe y cultura contemporánea— resurgió pronto de sus cenizas, manifestándose de modos distintos y aparentemente lejanos unos de otros. En el campo protestante, tomó la forma de un disenso *interno* a la teología dialéctica. Como es conocido, «al nuevo movimiento se adhirieron, inicialmente, también Brunner, Bultmann, Miebuhr, Gogarten y Tillich; pero se alejaron cuando se trató de escoger una nueva expresión para el mensaje de los Fundadores. Era, en efecto, claro que aquel mensaje no podía tener eficacia, si no se traducía a un lenguaje moderno, comprensible para el hombre del siglo XX. Pero ¿qué lenguaje se tenía que escoger? ¿El bíblico, o bien el filosófico, o el secular? En este punto volvió a ponerse sobre el tapete la cuestión de la posición de la filosofía en el seno de la teología» — y, contemporáneamente, de la relación con la modernidad (B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo,* vol. II. *I teologi protestanti e ortodossi,* Turín, 1969, p. 18).

Entre los católicos, el tema de la apertura al mundo contemporáneo fue recuperado por algunos movimientos teológicos de Alemania y Francia en el período comprendido entre las dos guerras y en el inmediatamente posterior al segundo conflicto. En Alemania, donde la crisis modernista se había sufrido en tono menor (cfr., F. ARDUSSO, ob. cit., p. 2054), el diálogo con las nuevas corrientes culturales y filosóficas prosiguió sobre todo por obra de estudiosos como R. GUARDINI (1885-1968), K. ADAM (1876-1966) y E. PRZYWARA (1889-1972), mientras la insatisfacción con respecto a la teología académica tomó cuerpo en la llamada «teología kerigmática», llevada a cabo, en los años 1936-40, por un grupo de jesuítas de Innsbruck (J. A. Jungmann, H. Rahner, etc.) defensores de una «teología del anuncio».

En el espacio de tiempo comprendido entre los años 1935 y 1955 (mientras K. Rahner, en Alemania, sentaba las bases para una obra de renovación teológica que habría dado sus frutos más significativos en el período conciliar) la *leadership* de la renovación católica pasó a los franceses. En particular, en la segunda mitad de los años treinta, Marie Dominique Chenu, de la facultad dominicana de Le Saulchoir, puso en marcha una obra de rejuvenecimiento de la teoría escolástica «haciendo suyos, entre

otros, los principios que habían llevado, algunos decenios antes, al surgir del modernismo: preeminente sobre todos, la necesidad de distiguir entre la realidad revelada, que es la presencia misma de Dios en la vida del hombre, y las fórmulas con las cuales expresarla, ligadas a las contingencias culturales y por lo tanto también ellas mudables» (E. BALDUCCI, ob. cit., ps. 570-71). Unos diez años más tarde, esta exigencia se repetía y se emprendía por parte de algunos jesuítas de Lión (H. De Lubac, J. Daniélou, G. Fessard, H. Bouillard) pero con fines distintos: en cuanto, más que en la revolución interna de la escolástica ellos estaban interesados en la presencia de la teología en la cultura contemporánea. La vía maestra para realizar esta tarea era el retorno, más allá de la escolástica medieval, a la teología de los Padres de la Iglesia: «retorno motivado, obviamente, no por una nostalgia restauradora, sino por la convicción de que el lenguaje simbólico con el que los Padres expresan el misterio revelado es, no sólo más rico, sino también más actual que las secas conceptualizaciones escolásticas. Es pues para inventar el presente por lo que esta teología se vuelve al pasado: de aquí el nombre de *théologie nouvelle* con la cual es habitualmente designada» *(Ib.,* p. 571).

Notable resonancia, siempre por lo que respecta a Francia, tuvieron también las llamadas «teologías del laicado» (Y. M. Congar), las «teologías de las realidades terrenas» (G. Thils), las «teologías del trabajo» (M. D. Chenu), etc.— con sus correspondientes discusiones sobre la naturaleza del humanismo cristiano, sobre la relación entre salvación e historia (que opusieron los «escatologistas» a los «encarnacionistas» y sobre las relaciones entre marxismo y cristianismo. Discusiones en las que tomaron parte grandes personalidades cristianas laicas como Jacques Maritain (§782) y Emmanuel Mounier (§685). Además no hay que olvidar que desde 1940 Teilhard de Chardin, en una serie de escritos que serán dados a conocer al público internacional sólo en la segunda mitad de los años cincuenta, había intentado poner en marcha un original proyecto de síntesis entre los datos de la ciencia y el mensaje cristiano. Sin embargo tras la *fiumani Generis* de Pío XII (1950), también sobre la teología progresista francesa cayó la sombra de la sospecha y de la semiproscripción. Solamente con la llegada de Juan XXIII (1958) se inició una fase de «deshielo».

911. LAS «NUEVAS TEOLOGÍAS»: CARACTERES GENERALES.

La aceleración de la historia que se verificó en los años sesenta después de la puesta en marcha del proceso de distensión internacional y de la instauración de un clima de confianza hacia el futuro y hacia los

«cambios» tuvo profundas repercusiones también sobre la teología.

Por lo que se refiere al catolicismo (e, indirectamente, al cristianismo mundial) la gran novedad del período fue indudablemente el Concilio Vaticano II (convocado por Juan XXIII en 1962 y cerrado por Pablo VI en 1965), que, en vez de traducirse en una enésima denuncia de los «extravíos» del mundo moderno, se concretizó en cambio en una renovación *global* de la Iglesia parangonable por su radicalidad, al llevado a término por Lutero y Calvino en la época de la Reforma. En efecto, persiguiendo el ideal «de la puesta al día» promovido por Juan XXIII, el Concilio, no sin luchas y laceraciones internas, acabó por «abrir» (como se dijo) la Iglesia al mundo, superando definitivamente aquello que H. Küng ha denominado el «paradigma medieval-contrarreformista» *(Teología in cammino,* Milán, 1978, p. 17). Como lo atestiguan los diversos documentos publicados, sobre todo la *Gaudium et spes,* el Concilio asumió una actitud irénica y optimista con respecto a la civilización moderna, pasando abiertamente, después de siglos de relación «defensiva», del «anatema» al «diálogo». Por este esfuerzo suyo de «coordinar» Iglesia y mundo, el Vaticano II puede ser considerado como el histórico punto de llegada de los proyectos de renovación surgidos en los decenios anteriores (§904) y como la substancial «rehabilitación» de aquellas corrientes teológicas que habían luchado por una Iglesia más sensible a «los signos de los tiempos».

El Concilio «ratificó» también el derecho a la libertad religiosa (cfr. *Declaratio de libértate religiosa,* n. 1 y 2) defendido por los católicos liberales y rechazado por el *Syllabus*, dejando de lado el ideal de una Iglesia de Estado: «llegará un día en que la discusión sobre la libertad religiosa se contará sin duda entre los eventos más importantes del Concilio... Repitiendo... el slogan anteriormente citado, en esta discusión se consumaba, en la basílica de Pedro, el fin del medioevo, e incluso el fin de la era constantiniana» (I. RATZINGER, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II,* Brescia, 1966, p. 37). Además, aun sin enfrentarse explícitamente al problema de la posición del teólogo en el interior de la Iglesia, el Concilio pareció atenuar la doctrina del magisterio como «principio» de la teología y «norma próxima y universal de verdad» (en la cual habían insistido las encíclicas del ochocientos y primer novecientos) y pareció conceder una mayor libertad a la investigación teológica.

Junto al Vaticano II, otro factor que ha sido considerado como uno de los «epicentros ideales» de la teología actual, sobre todo protestante, ha sido el descubrimiento postumo de Bonhoeffer, que paralelamente al éxito de las obras de Tillich, ha contribuido a llamar la atención de los estudiosos sobre el problema general de la fe en un mundo convertido en «adulto»: «¿Es posible creer, y al mismo tiempo vivir en el siglo XX y en su cultura, sin que las dos cosas se encuetren en contraste entre

sí?. Se trata de una pregunta que, formulada de otro modo, se encuentra [además de en Tillich] también en Rudolf Bultmann, en Dietrich Bohoeffer, John A. T. Robinson, Paul von Burén, etc., en toda la nueva "teología"» (J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia,* Brescia, 1969, página 64).

Si tuviéramos que agrupar y tipificar las «nuevas teologías» en base a las coordenadas teóricas que definen el campo temático de sus investigaciones podríamos distinguir entre: 1) teologías ligadas a las problemáticas de la «secularización»; 2) teologías ligadas a las problemáticas de la «renovación» del pensamiento católico y de la «puesta al día» de la Iglesia promovida por el Concilio Vaticano II; 3) teologías ligadas a las problemáticas de la «esperanza»; 4) teologías ligadas a las problemáticas de la «liberación» y de la «praxis»; 5) teologías ligadas a las problemáticas «hermenéuticas» y a las «epistemológicas»; 6) teologías ligadas a las problemáticas de la «identidad» y de la «especificidad» cristiana. Detengámonos brevemente sobre estos puntos, que constituirán materia de tratamiento analítico en las páginas siguientes.

Las problemáticas de la «secularización» han ocupado buena parte de la teología protestante (y católica) de los años sesenta. Partiendo del presupuesto sociológico-filosófico del triunfo, en el ámbito de la civilización contemporánea, de formas de vida laicas y desacralizadas y de que el cristiano, al menos por lo que se refiere al «Primer Mundo», se encuentra viviendo en un contexto religiosamente indiferente, no-cristiano o sediciente post-cristiano (donde el ateísmo, de fenómeno de élite se ha convertido en fenómeno de *masa),* este tipo de teología, representado sobre todo por H. E. Cox (§930), ha proclamado la necesidad de una «alineación» del cristianismo con las nuevas estructuras sociales del hombre «metropolitano» o «tecnopolitano». Partícipe de las mismas problemáticas es también la «teología de la muerte de Dios», encarnada sobre todo por autores como W. Hamilton (§932) y T. J. J. Altizer (§9 33), que han propuesto una aceptación *total* de la secularidad — hasta el extremo límite del ateísmo y del más completo horizontalismo historicista (§931).

Las problemáticas de la «renovación» de la teología y de la «puesta al día» de la Iglesia han ocupado —antes, durante y después del Vaticano II— a amplios sectores de la cultura católica. El representante más conocido de estas temáticas ha sido Karl Rahner (§§921-926), el teólogo puntero del Concilio y el teórico de aquel «giro antropológico» gracias al cual, desde los años cuarenta, «El interrumpido diálogo con los representantes de las modernas filosofías y teorías de la historia se ha retomado de nuevo y precisamente allá donde se había interrumpido: en la discusión con el Kant de la crítica transcendental y con el idealismo alemán, teniendo en cuenta el encuadre categorial de la fenomenología, del exis-

tencialismo, del personalismo» (J. B. METZ, «La autoridad eclesial frente a las exigencias de la historia de la libertad», en AA. Vv., *Una nuova teologia politica,* Asís, 1971, p. 63).

La problemática de la «esperanza» (§997) que se inscribe característicamente en el clima de «espera» de los años sesenta, ha dado origen a un amplio movimiento teológico interconfesional que ha desembocado en el pensamiento de J. Moltmann (§998) y, en parte, en la teología de la «revelación como historia» de W. Pannenberg (§1000). Dado por hecho que la teología no es una reflexión a posteriori sobre el mundo, sino un activo «pensar hacia adelante», tal corriente, como afirma Cox en *No dejarlo a la serpiente,* ha contribuido a difundir la idea según la cual «el único futuro de la teología es convertirse en teología del futuro» *(On not leaving it to the Snake,* Londres, 1968, p. 12). En estrecha conexión con la problemática de la esperanza se halla la de la «liberación» y de la «praxis». Problemática que, en teología, se ha traducido en una serie de corrientes interconfesionales que tienen como objeto la liberación de la humanidad de toda forma de esclavitud o de alienación: social, racial, sexual, ambiental («teología política», «teología negra», «teología de la liberación latinoamericana», «teología feminista», «teología del ambiente», etc.). Poniendo el acento sobre la «praxis», es decir sobre el paso de la contemplación a la acción, estas teologías se han propuesto demostrar cómo el cristianismo no es un «obstáculo» para la liberación de los pueblos (según el esquema típico de la cultura laica del ochocientos), sino más bien un «impulso» o un «vehículo» para alcanzar tal objetivo. Para defender estas tesis, las teologías de la liberación y de la praxis no han ahorrado críticas contra el cristianismo «metafísico» e «intimista» de la tradición y contra la política «conservadora» del magisterio — dando por descontada la validez de la denuncia marxista y neomarxista de la «impotencia» de la Iglesia ante los problemas *estructurales* del mundo: «Ella se enfurece con las camisas rotas, pero no con los *slums* con sus chiquillos medio desnudos y hambrientos y sobre todo no lo hace con las circunstancias que mantienen en la miseria a las tres cuartas partes de la humanidad. Ella condena a las muchachas desesperadas que abortan un embrión, y luego extienden sus bendiciones a la guerra que mata a millones de hombres. Ella ha estatalizado a su Dios, lo ha estatalizado en una organización eclesiástica y ha heredado el imperio romano bajo la máscara del crucifijo» («Sie hat ihren Gott verstaalicht... und das römische Reich beerbt unter der Maske des Gekreuzigten») (E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt dM., 1961, en *Gesamtansgabe,* Bd. VI, p. 312)

Otra problemática típica de la teología contemporánea es la «hermenéutica», que aun habiendo encontrado sus manifestaciones más conocidas en los teóricos de la «nueva hermenéutica» (§1011), en los neo-

bultmannianos y en Schillebeeckx (§1012) ha acabado por implicar a todas las teologías-actuales. Distinta, pero relacionada con la problemàtica hermenéutica, es la «epistemológica», que, partiendo de la constatación de que «En las modernas universidades la teología es tan poco «reina» como poco la Iglesia es aún en el mundo moderno la "corona de la sociedad" (J. MOLTMANN, voz «Teologia» en *Enciclopedia del Novecento,* Roma, 1984, p. 539) se ha interrogado, sobre todo con Pannenberg, acerca de los fundamentos de legitación de la teología misma, en el ámbito de una confrontación crítica con las perspectivas más actuales de la filosofía de la ciencia.

Todas estas aproximaciones, más allá de sus diferencias específicas, presentan varios puntos de vista en común. Empleando un término que Kuhn ha utilizado en epistemología y que Küng, siguiendo sus pasos, ha introducido en la teología, podríamos decir que entran en un mismo «paradigma» o «modelo interpretativo general» definido por algunas elecciones metodológicas y teóricas de base. Ante todo la nueva teología, de acuerdo con la «forma mentis» de la modernidad, se caracteriza por un acentuado *interés por el hombre,* concebido como punto de salida y meta de llegada del discurso teológico. Profesando una forma de antropocentrismo *metodológico* que se opone al cosmocentrismo (de los griegos) y al teocentrismo (de los medievales), los nuevos teólogos (desde Rahner a Gutiérrez, de Cox a Metz) consideran en efecto que la teología, aun teniendo como centro absoluto la Palabra de Dios, no pueda hacer menos que pasar *a través* de aquel primer captante y destinatario último del mensaje salvador que es el hombre. En consecuencia, la nueva metodología «será más introversa (o por lo menso antropoversa) que extroversa, en el binomio sujeto-objeto partirá mucho más del sujeto que del objeto, desde lo bajo, como se dice, antes que desde lo alto, del interior antes que del exterior...» (C. VAGAGGINI, «Teologia», en el *Nuovo dizionario di Teologia,* cit., p. 1634). En otras palabras, «la nueva teología es un discurso hecho a) al hombre; b) sobre el hombre; c) a la medida del hombre, es decir según sus instancias, su mentalidad, su lenguaje, a la luz de la Revelación divina. En este sentido se dice que en teología ha habido un giro antropológico» (B. MONDIN, *La nuova teologia cattolica. Da Karl Rahner a Urs von Balthasar,* Roma, 1978, p. 10).

En segundo lugar, la nueva teología se caracteriza por su atención hacia otra categoría típica de la modernidad: *la historia.* En efecto, más que hacia las estructuras inmutables y meta-temporales de la metafísica clásica, los nuevos teólogos se muestran sensibles hacia las estructuras dinámico-evolutivas de la experiencia y hacia el específico contexto sociocultural en el cual los hombres trabajan. Esta mediación de la teología con la historia se acompaña de una desespiritualización y desprivatización del análisis, que se muestra dirigido a reformular el mensaje

evangélico en términos socialmente relevantes, a través de un tipo de razonamiento que postula el paso de una razón teòrico-contemplativa (para la cual los significados de la fe son instituidos independientemente de la acción) a una razón práctico-social (para la cual la «ortodoxia» es tal sólo en la «ortopraxia». En tercer lugar, la nueva teología se caracteriza por el ideal de un «hablar creíble de Dios» que tenga en cuenta las inquietudes, las necesidades y la mentalidad del hombre contemporáneo — tal como se expresan a través de los conceptos y el lenguaje de determinados *filósofos* (existencialismo, neopositivismo, marxismo, etc.) o de algunas *ciencias humanas* (sociología, psicología, antropología, etc.). De ahí el polémico rechazo de lenguajes ya desuetos (de tipo platónico, aristotélico, tomistico, etc.) y la vistosa alineación de los teólogos en las corrientes filosóficas de moda, a través de una aproximación «ya no renunciataria (teología liberal), ni opositiva (teología dialéctica), sino críticointegrativa» (P. VANZAN, Introducción a AA. Vv., *Lessico dei teologi del secolo XX,* Brescia, 1978, p. XXI).

Aproximación que consiste substancialmente en mostrar cómo el mensaje cristiano tiene la capacidad de salir al encuentro de las expectativas del hombre de hoy y de proponer soluciones (consideradas) más eficaces que las avanzadas por las diferentes filosofías. Por ejemplo Tillich, ante un hombre presa de la angustia y adoctrinado en el existencialismo, ha presentado a Cristo como el "Nuevo Ser" que lo salva de la nada; P. van Burén, a un hombre respetuoso de los cañones de verdad de la ciencia y empapado de neopositivismo le ha ofrecido un «Evangelio secular»; J. Moltmann, a un hombre proyectado hacia el futuro y fascinado por las filosofías de la revolución le ha propuesto la dimensión escatològica de la esperanza; L. Boff, a un hombre oprimido por las injusticias e influido por el marxismo le ha indicado la figura del Cristo «Salvador» y, así sucesivamente.

En cuarto lugar, la nueva teología se caracteriza por una toma de conciencia de la naturaleza inevitablemente «perspectual» y «falible» de sus tesis, En efecto, los nuevos teólogos se han dado cuenta del «círculo hermenéutico» (§1012) que se halla en la base de toda afirmación sobre el mundo y han constatado definitivamente que «la teología no es un *Ktêma es aéi,* una época construida de una vez por todas, como si fuera una geometría sobrenatural, que se perfecciona y aumenta deductivamente a partir de los *articuli fidei,* como la ha concebido una cierta escolástica», sino una actividad que «vive en situación, relacionada con los diferentes contextos culturales, en la "línea de los confines" —utilizando una expresión de Tillich—, pero una línea de los confines extremadamente móvil...» (R. GIBELLINI, *La teologia di Jürgen Moltmann,* cit., p. 207). Contemporáneamente, la nueva teología ha dejado de lado la presunción, difundida sobre todo en el área católica, «de que aquello

que es propio de su objeto de estudio (el dogma) sea también una propiedad del mismo estudio y que por lo tanto la teología pueda llamarse dogmática además de por su contenido también por su forma. Este prejuicio estaba difundido en el pasado a causa de la estabilidad que había durado siglos de una única teología. Tal estabilidad podía hacer creer que la elaboración teológica adquirida era definitiva e inmutable, al igual que los dogmas. Hoy se ha descubierto que esto no puede ser verdad. La teología es una interpretación del dogma y no el dogma mismo y las interpretaciones pueden ser varias y mutables. Por otro lado la teología es una ciencia humana y por lo tanto se halla sujeta a todos los límites y a todos los cambios propios de cualquier ciencia humana» (B. MONDIN, cit., p. 10).

Este conocimiento de la naturaleza humana e histórica de las fórmulas teológicas se ha empleado por los teólogos contemporáneos, también como posible antídoto contra el inevitable *escepticismo* que brota de la incesante proliferación, en el interior de una *misma* religión, de teologías no sólo ***diversas***, sino también opuestas entre sí. Particularmente significativa a este propósito, es una página de la teóloga radical **Dorothee Sölle**, que intentando encauzar la alternativa escéptico-crítica (lúcidamente expuesta) lleva al extremo la tesis de la matriz existencial e histórica de los trabajos teológicos: «Si el objeto de la teología fuera Dios, sólo Dios, que reina en la eternidad, la ciencia que se ocupa de él debería contentarse con las reiteraciones de máximas eternamente verdaderas. Es cierto que habrían podido surgir controversias doctrinales, pero habrían debido resolverse ya en el curso del primer siglo de la historia de la Iglesia, y la teología en el sentido occidental, como ciencia viva, capaz de transformarse, siempre dispuesta a la disputa, habría tenido que dejar de existir ya desde hace mucho tiempo. Existe, de hecho, una forma de cristianismo en el cual las cosas están así: la iglesia ortodoxa. Ella ha permanecido inmune a las corrientes de la cultura; inmutable y perenne conserva en sí su validez, la verdad probada de una vez para siempre, reconocida obligatoriamente y formulada definitivamente. Para nosotros las cosas son distintas. Los más viejos de nosotros tendrán necesidad de una mano entera para enumerar las distintas teologías con las cuales se han encontrado durante la vida, y aún no se ve el fin de los cambios. *Este estado de hechos admite dos explicaciones: o el objeto de la* ***teología*** *no es Dios, sino más bien las representaciones humanas y los sueños rosados proyectados en el cielo, que se disfrazan como ciencia de las cosas sobrenaturales, o bien es voluntad de Dios que la teología se transforme,* y precisamente porque ella no trata de él como de un ser celestial, sino del hombre sobre el cual Dios dirige la mirada. Tratar el hombre solamente puede significar tratar del hombre real, mudable, histórico.

La teología debe pues **transformarse**, si quiere tener un **sentido**. Debe

distinguir entre la concepción del mundo, propia de una determinada época, y la fe, entre las leyendas y su verdad, entre la mitología pasada y la existencia presente...» *(Porqué la teologia se transforma?,* en *Die Wahrheit ist Konkret,* Oltem, 1967).

En todo caso, aunque sea dentro de ópticas y matices distintos, la nueva teología ha tomado nota de que no existe *una* teología en singular, sino una teoría «en plural», es decir una múltiple posibilidad de ópticas teológicas, que reflejan la multiplicidad irreductible de los puntos de vista, de las filosofías, de las culturas, de las civilizaciones, etc. El rechazo de toda «gestión totalitaria de la teología» (utilizando una expresión de J. Moltmann) y la aceptación explícita del pluralismo teológico (entendido como realidad fisiológica y no como degeneración patológica) no se refieren sólo al universo protestante, sino también al católico. En efecto, el Concilio Vaticano II ha señalado el ocaso del monolitismo filosófico y teológico anterior y ha coincidido con la ratificación, no sin opositores internos, de la legitimidad teórica y práctica del pluralismo. Sin embargo, los «peligros» potenciales del pluralismo y la «Babel» de hecho instaurada, según algunos, el día después del Concilio, han empujado al magisterio católico a retomar la obra de «vigilancia» sobre los teólogos y a redimensionar cierto «mal entendido» pluralismo infiltrado en la ciudadela católica: «Aunque la situación de la Iglesia acrecienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible a través de Cristo»; ambiguas, y hasta incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de localizar el error y la obligación de alejarlo, hasta el rechazo formal de la heregía como remedio extremo para tutelar la fe del pueblo de Dios» *(La pluralidad de la fe y el pluralismo teológico,* Documento de la Pontificia Comisión Teológica Internacional, en «La Civilización católica» 1973, II, p. 368. prop. n. 8). De ahí aquella «tensión» endémica entre estudiosos y jerarquías eclesiásticas, que constituye una parte integrante del «panorama» de la nueva teología, sobre todo de matriz católica.

En sexto lugar, la nueva teología se caracteriza por una tendencia al empuje «ecuménico» (en sentido lato), puesto que ha contrapuesto al particularismo anterior el principio del «diálogo» con las otras confesiones religiosas y visiones del mundo. Todo esto ha comportado no sólo una «desconfesionalización» de la teoría, sino también, al menos a nivel de intenciones, su «deseuropeización» y «planetarización» de principios. Con el declive del horizonte eurocèntrico del pensamiento teológico, evidenciado por la explosión de las teologías del Tercer mundo, se ha abierto camino, entre algunos teólogos, la exigencia (o el ideal) de una *Universal theologie,* es decir una «teología ecuménica crítica» entregada a unir en lugar de dividir «y ello en dos direcciones: *ad intra,* en el dominio

de la ecumene intraeclesial, intercristiana, y *ad extra,* en el dominio de la ecumene mundial extraeclesial, extracristiana, con sus distintas regiones, religiones, ideologías y ciencias» (H. KÜNG, *Teologia in cammino,* cit., p. 229). De ahí la tipica valoración, por parte de los nuevos teólogos, de todos aquellos valores católicamente (= universalmente) auténticos que pueden alojarse en toda confesión cristiana, en toda religión no-cristiana, en toda cultura e, incluso, en toda forma de ateísmo.

El «paradigma» implícito de las nuevas teologías y, sobre todo algunos puntos específicos (como por ejemplo el antropocentrismo, la homologación de las filosofías de moda, la mentalidad praxeológica, el ultra-ecumenismo, etc.), resultan en cambio ausentes en aquella que podríamos llamar la problemática de la «identidad» y «especificidad» cristiana, es decir aquel tipo de teología (portadora de un nuevo paradigma) que, reaccionando contra cierto «eclecticismo» y «modernismo» de las nuevas teologías, ha intentado recuperar la *singularidad* irreductible (y, si es menester, anti-moderna) del cristianismo. El representante sobresaliente de este tipo de «teología post-moderna» (se podría definir como tal) ha sido el católico Hans Urs von Balthasar. Promotor (antes) y fustigador (después) de las aperturas conciliares, Balthasar (§§1016-1021) ha teorizado una forma genial de «estética teológica» que, a los ojos de muchos, ha acabado por configurarse (junto a la renovada vitalidad del pensamiento tomistico y neoescolástico) como uno de los baluartes más aguerridos contra aquella parte de antropocentrismo, historicismo, relativismo, posotivismo, praxismo, horizontalismo, etc. que confluiría en las nuevas teologías. Expresión de la misma búsqueda de una identidad cristiana capaz de fijar la peculiaridad de la fe en su relación con la mentalidad mundana y moderna es también la «teología de la cruz» del protestante J. Moltmann (§1013), que comparte sin embargo las peculiaridades praxísticas de la teología política y de las diversas teologías de la liberación.

Después de haber distinguido algunas de las tendencias más notables de la nueva teología, no nos queda más que pasar al estudio de cada corriente y de cada autor. En nuestra exposición, aunque manteniendo separado el filón protestante del católico, señalaremos la naturaleza *interconfesional* de algunos movimientos y la uniformidad resultante al menos sobre ciertos puntos, en ambas líneas teológicas, que por primera vez en la historia (después de siglos de incomprensiones recíprocas) han dado inicio a la práctica del *syntheologèin* sin menoscabo, en el interior de este tendencial con-teologar de hecho, de la mayor *radicalidad* del pensamiento protestante respecto al católico (más atado a la tradición y "frenada" por la autoridad eclesiástica).

En este capítulo nos detendremos en las relaciones entre filosofía y teología desde Tillich a Rahner. En un capítulo sucesivo (v. cap. VII),

tomaremos en examen figuras y movimientos más recientes, que se han inspirado en experiencias filosóficas como el marxismo, la hermenéutica, la epistemología, etc.

912. TILLICH: LA CAÍDA DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA Y EL DRAMA DEL HOMBRE DEL SIGLO VEINTE.

El programa de las «nuevas teologías» encuentra en Tillich a uno de sus principales precursores. Es más, aunque no entrando, en sentido estricto, en el área cronológica de las nuevas teologías, Tillich, como Bonhoeffer, pertenece en muchos aspectos a su atmósfera «ideal».

PAUL TILLICH nace en 1886 en Starzeddel, en la Prusia oriental, y estudia filosofía y teología en Berlín, Tubinga y Halle, dedicándose, en particular, a la profundización de Schelling. Después de haber conseguido la licenciatura en ambas disciplinas (1911 y 1912) y después de haber sido ordenado pastor de la Iglesia evangélica luterana (1912) en 1914, al estallar la guerra es nombrado capellán castrense del ejército alemán. La experiencia del conflicto mundial ejerce sobre él una gran influencia y lo persuade tanto del ocaso de los mitos del ochocientos como del carácter precario del compromiso cristiano-burgués. Después de la guerra se convierte en uno de los *leaders* del movimiento «socialismo religioso» y empieza a publicar libros y artículos. Enseñante en Berlín en 1919, profesor interino de teología en Marburgo en 1924 (donde conoce a Heidegger), docente de ciencia de las religiones en Dresde en 1925, en 1929 pasa a enseñar en Frankfurt, donde, al no existir una facultad de teología, ocupa la cátedra de Filosofía de la religión que había sido de Scheler. En 1933, cuando el nazismo toma el poder, Tillich —primer profesor no hebreo en sufrir esta vejación— es destituido de la cátedra (sea por su actitud generalmente anti-hitleriana, sea por haber alabado la expulsión de estudiantes nazis que habían golpeado a colegas hebreos y de izquierdas).

Gracias al interés de R. Niebuhr consigue emigrar inmediatamente a América y encuentra un puesto entre los profesores de la «Union theological Seminary», de la cual dirá: «Si Nueva York es el puente entre los continentes, la Union Seminary es la carretera de aquel puente, sobre la cual se mueven las Iglesias del mundo. Un flujo continuo de visitantes de todos los países y de todas las razas pasaban a través de nuestro patio. Era casi imposible ser provincianos en tal ambiente. Una de las cosas que agradecía a la Union, era la perspectiva mundial de sus visiones teológicas, culturales y políticas» *(La mia ricerca degli assoluti,* trad. ital., Roma, 1968, p. 29). La experiencia americana de Tillich, que enseña contemporáneamente en la Columbia University, favorece su profundiza-

ción en la psicología de lo profundo y corrobora su convicción de la necesidad de volver a pensar el cristianismo de un modo acorde con las estructuras sociales y culturales de la civilización contemporánea. Después de un dificultoso período de adaptación al nuevo ambiente (sobre todo por razones de idioma), Tillich empieza a encontrar admiradores y partidarios siendo, después de la guerra, el teólogo más conocido e influyente de norteamérica. En 1955 fue llamado a Harward y, a continuación, a la «Divinity School» de Chicago, donde enseña hasta su muerte (1965).

Como se puede ver por este esquema biográfico, Tillich ha sido partícipe no sólo de dos mundos geográficos y sociales (la vieja Europa y América), sino también, en parte, de dos edades y culturas (la del ochocientos y la del novecientos). Por esta razón ha sido definido como un teólogo «de la frontera», o sea un estudioso destinado a pensar sobre el punto de demarcación *(on the boundary; aufder Grenze)*: «Estar en el *confín* entre dos épocas, dos culturas, dos disciplinas, dos naciones, fue sentido por Tillich, dialécticamente, como un deber y al mismo tiempo como un destino» (M. BOSCO, *Paul Tillich tra filosofia e teologia,* Milán, 1974, p. 17, nota). En efecto, en el escrito autobiográfico titulado *Sobre la línea del confín,* Tillich «pone su entera trayectoria humana y teológica bajo el signo simbólico y casi profético, del "confín", entendido no como elemento de separación, sino como lugar ideal de distinción y oposición, y juntamente de referencia y mediación» *(Ib.).* De ahí el carácter mediador y sintético de su discurso teológico, basado en la idea de «correlación».

La obra principal de Tillich es *Systematic Theology,* una auténtica suma teológica cuyo proyecto se remonta a los años veinte y que le supuso cuarenta años de fatigas. El primer volumen es de 1951, el segundo de 1957 y el tercero de 1963 (publicados en un único volumen en 1967 por la University of Chicago Press). Entre sus otras obras recordamos: *El corage de existir* (1952); *El nuevo ser* (1955); *Religión bíblica y búsqueda de la realidad última* (1955); *La era protestante* (1948); *Dinámica de la fe* (1957); *Sobre la linea del confín* (1964); *El futuro de las religiones* (1966); *Mi búsqueda de lo absoluto* (1967). En Alemania ha sido publicada la edición de las *Gesammelte Werke* (Stuttgart, 1959).

La matriz histórica y cultural de la teología de Tillich está representada por el clima «de crisis del optimismo del ochocientos» provocada en Europa por el primer conflicto mundial. En un pasaje autobiográfico él habla, en efecto, de una «mutación» interior producida en su mente después de la experiencia de la guerra y de sus horrores: «La transformación sucedió en la batalla de La Champagne en 1915. Hubo un asalto nocturno. Durante toda la noche no hice más que moverme entre heridos y moribundos. Muchos eran íntimos amigos míos. Durante toda aque-

lla horrible noche caminé entre hileras de gente que moría. En aquella noche una gran parte de mi filosofía clásica alemana se rompió en pedazos —la convicción de que el hombre era capaz de adueñarse de la esencia de su ser, la doctrina de la identidad de la esencia y de la existencia... Recuerdo que me sentaba bajo los árboles de los bosque franceses y leía *Así habló Zarathustra* de Nietzsche, como hacían muchos otros soldados alemanes, en continuo estado de exaltación. Esta era la liberación definitiva de la heteronomía. El nihilismo europeo proclamaba el dicho profético de Nietzsche, "Dios ha muerto". Y sí, el concepto tradicional de Dios desde luego había muerto» (cit. en «Time», de marzo de 1959, p. 47; cfr. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo,* Turín, 1967, ps. 21-22). De esta confesión, es particularmente significativa la última frase, por cuanto «ella encierra todo el programa teológico de Tillich, el cual, convencido de que el concepto tradicional de Dios no tiene ningún significado para el hombre moderno, dedicará toda su vida y gastará todas sus energías para transformar el mensaje cristiano, para darle una expresión nueva...» B. MONDIN, cit., p. 22).

Al principio de *Systematic theology* Tillich escribe en efecto que un sistema teológico «debe encararse con dos exigencias de fondo: la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad por cada nueva generación» *(ST.,* I, p. 3). Y en efecto —fiel a este programa de *mediación* de la verdad perenne del cristianismo con la situación específica del hombre de hoy— Tillich ha perseguido constantemente el ideal de una teología llamada «apologética» *(apologetic theology).* Con este término (utilizado en un sentido más amplio que el tradicional) alude a un tipo de teología capaz de «participar» adecuadamente en la «situación» del propio tiempo — entendiendo, por esta última, no ya la condición psicológica o sociológica en la cual viven algunos individuos o grupos, sino el conjunto de las formas científicas, artísticas, económicas, políticas y éticas con las cuales ellos expresan su interpretación de la existencxia, o sea «la totalidad de la auto interpretación creativa del hombre en un período particular» (*ST.*, I, ps. 3-4).

Según Tillich, la auto comprensión situacional de los hombres del siglo XX —que se manifiesta sobre todo en el modo en que ellos hablan de sí mismos en la literatura, en el teatro y en el arte— está caracterizada por la *angustia y* encuentra en el *existencialismo* su más típica manifestación filosófica. En efecto, el individuo contemporáneo «no sólo tiene tras de sí una serie de catástrofes terribles, sino que continúa viviendo en una situación grávida de posibles catástrofes.

En vez de hablar de progreso habla de crisis... Ha vivido el no-ser que baña a todo ser como un océano amenazador... ha vivido la muerte como el traspaso de innumerables hombres a los cuales la naturaleza había prometido una vida más llena, y como la amenaza inminente en todo

momento sobre el propio ser. Ha vivido la culpabilidad en un grado inconcebible para la imaginación humana, y ha entendido no ser excusable incluso cuando sólo era culpable de su propio silencio... ha aprendido a dudar no sólo de los juicios de los demás, sino también del suyo propio, que era para él el más seguro... y si se pregunta cuál es el sentido de su ser, se le abre delante un abismo, en el cual se atreven a mirar sólo los más valientes; el absimo de lo absurdo» *(Auf der Grenze,* Stuttgart, 1962, p. 128 y sgs.; cfr. N. Bosco, ob. cit., p. 19).

En consecuencia, abandonada la mentalidad de aquellos que «no quieren aceptar más que una confirmación repetida de algo que ya conocen o creen conocer», la teología actual, en cuanto «teología apologética» o « teología que responde» *(answering theology),* deberá *medirse* con el moderno «desencanto», mostrándose idónea para *dialogar* fraternalmente no sólo con los creyentes, sino también con los no creyentes y sus vanguardias culturales. En este esfuerzo, la teología deberá despojarse de símbolos y expresiones arcaicos —valiéndose de un lenguaje inédito, capaz de encontrar palabras nuevas para una sapiencia antigua y de mezclarse con los lenguajes ya secularizados del hombre de hoy. De ahí el programa tillichiano, tomado en parte del de Bultmann, de una «transmitificación del cristianismo» (B. Mondin) o de una «metamorfosis de los símbolos» (R. Cantoni).

Proyecto que no se detiene ni siquiera ante la palabra *Dios:* «si para vosotros aquella palabra no significa gran cosa, traducidla, y hablad de los abismos de vuestra vida, del manantial de vuestro ser, de vuestro interés supremo, de aquello que tomáis en serio sin ninguna reserva. Quizás, para hacerlo, deberéis olvidar todo aquello tradicional que habéis aprendido acerca de Dios, quizás hasta la palabra misma. Porque si sabéis que Dios significa profundidad, querrá decir que sabéis mucho sobre Él. Os será imposible entonces deciros ateos o incrédulos. Porque no podéis pensar ni decir: —La vida no tiene profundidad! La vida misma es llana. El ser mismo es solamente superficial— Si podéis decirlo con absoluta seriedad, seréis ateos; si no, no lo sois. Quien sabe sobre lo profundo sabe sobre Dios» *(Si scuotano le fondamenta,* trad. ital., Roma, 1970, p. 65).

913. TILLICH: EL MÉTODO DE LA «CORRELACIÓN».

El programa Tillichiano de una «teología apologética» está acompañado de la profunda revisión metodológica de la teología que recibe el nombre de «principio de correlación», el cual, en el sistema de nuestro autor, representa «el principio hermenéutico supremo, el canon interpretativo fundamental, el ángulo de observación preferido» desde el cual mirar la escena del mundo (B. MONDIN, ob., cit., p. 44).

El término «correlación», según Tillich, puede ser utilizado de tres maneras (cfr. *ST.*, I, p. 60). Puede designar la correspondencia de dos series de datos («the correspondence of different series of data»), como en las tablas estadísticas; puede sugerir la interdependencia lógica de los conceptos («the logicai interdependence of concepts»), como en las relaciones polares; puede indicar la interdependencia real entre dos cosas o sucesos («the real interdependence of things or events»), como en los conjuntos estructurales *(Ib.)*. En el principio de correlación el término se emplea en su tercer significado y se concibe como dependencia e independencia simultáneas de dos factores («as a unity of the dependence and independence of two factors», *ST.*, II, p. 13). Como tal, el principio de correlación presupone la existencia de dos entidades distintas (ni separables ni confundibles) capaces de entrar en una relación de mutua interdependencia y de recíproco enriquecimiento.

En el sistema de Tillich, el principio de correlación —del cual él no se considera el «descubridor», sino simplemente quien lo ha practicado «de modo cconsciente y abierto» (consciously and autospokenly)— sirve ante todo para pensar la relación entre pregunta (del hombre) y respuesta (de Dios). En efecto, según tal principio —que se identifica, en concreto, con «la explicación de los contenidos de la fe cristiana mediante problemas existenciales y respuestas teológicas en interdependencia recíproca» (*ST.*, I, p. 60)— la respuesta de Dios existe en relación con la pregunta del hombre (que condiciona su *forma) y* la pregunta del hombre existe en relación con la posible respuesta de Dios (que garantiza su *autenticidad* y profundidad). Dicho de otro modo: «Dios responde a las preguntas de los hombres y bajo la expectativa de las respuestas de Dios el hombre plantea sus interrogantes»; «Las respuestas contenidas en la revelación adquieren significado solamente si se ponen en conexión con las cuestiones que se refieren a la totalidad de nuestra existencia, o sea con las cuestiones existenciales» (*ST.*, I, p. 61).

Algunos estudiosos han acusado a Tillich de encadenar a Dios en una relación *necesaria* con el mundo, o sea de hacer *depender* el Creador de la criatura y de minar la libertad y la transcendencia de Dios. A este tipo de críticas, nuestro autor, ha replicado diciendo que la correlación hombre-Dios añade alguna cosa *también* del Infinito —de otro modo no sería real— pero lo añade sólo porque ha sido querida *libremente* por el propio Infinito: «La correlación humano-divina no es una necesidad para Dios, pero es, con todo, siempre una realidad» (B. MONDIN, ob., cit., p. 50). Además, Tillich ha aclarado que «la pregunta y la respuesta son independientes una de otra, en cuanto resulta imposible *derivar* la respuesta de la pregunta o la pregunta de la respuesta» (*ST.*, II, p. 13; cursivas nuestras). La respuesta de Dios no puede ser inferida de la pregunta del hombre, puesto que Dios, como puntualiza el supernaturalis-

mo, se manifiesta solamente a través de Dios mismo («God is manifest only through God», *ST.*, II, p. 14). A su vez, la pregunta del hombre no surge de la respuesta de Dios, puesto que ésta, como enseña el naturalismo, le preexiste, configurándose como precondición estructural de la revelación misma: «El hombre no puede recibir respuesta a preguntas que él no ha suscitado» (*ST.*, II, p. 13). Es más, no sólo la pregunta procede del hombre, sino que *es*, en definitiva, el hombre: «La pregunta que el hombre hace es él mismo... él hace la pregunta la formule o no. No puede no hacerla, porque su ser mismo es la pregunta» (*Ib.*;cfr. también la edición alemana, que evidencia al máximo el tono «heideggeriano de este pasaje: «Die Frage, die der Mensch stellt ist er selber... er stellt die Frage, ob er sie ausspricht oder nicht. Er kann sie nicht umgehen, denn sein Sein selbst ist die Frage»).

Sin embargo, aunque procediendo del hombre, la pregunta no encuentra respuesta *en el* hombre mismo, o en la realidad que lo rodea, sino sólo en Dios. En consecuencia, el correlacionismo de Tillich implica un simultáneo rechazo del *supernaturalismo* (De Barth) o del *naturalismo* (de los filósofos). En efecto, si el primero considera la verdad revelada «caída en la situación humana de un mundo extranjero como un cuerpo extraño» el segundo pretende obtener las respuestas a los interrogantes existenciales del hombre de su condición natural.

914. TILLICH: DIOS COMO «RESPUESTA» A LAS «PREGUNTAS» DEL HOMBRE.

El principio de correlación y el esquema pregunta-respuesta representan el perno arquitectónico de *Systematic Theology* y de todas las obras de Tillich.

La *summa* de Tillich consta de tres volúmenes. El primero está dividido en dos partes, que tratan respectivamente de la razón y de la Revelación (*Reason and Revelation*), del ser y de Dios (*Being and God*). El segundo toma en examen al hombre y a Cristo (*Existence and the Christ*). El tercero está dividido también en dos secciones, que analizan la vida y el Espíritu (*Life and Spirit*), la historia y el Reino de Dios (*History and the Kingdom of God*). Como se puede notar, Tillich procede siempre dicotòmicamente, puesto que por un lado se sitúa en el ángulo de la «pregunta» del *hombre* y del otro en el punto de vista de la «respuesta» de *Dios* —dejando entender, desde el principio, que la respuesta al problema de la razón es la revelación, al problema del ser Dios, al problema del hombre Cristo, al problema de la vida el Espíritu, al problema de la historia el Reino de Dios.

Por cuanto se refiere a la polaridad razón-revelación, Tillich demues-

tra cómo el primer término, participando de la alienación global del hombre, acaba por quedar atrapado en una serie de conflictos insolubles (entre autonomía y heteronomía, absolutismo y relativismo, formalismo y emotivismo) que la condenan a la impotencia. Además, el examen de la *razón* coloca en primer lugar un dilema de base, consistente en el hecho de que el conocimiento verificable es cierto, pero incapaz de aferrar al hombre en sus raíces, mientras que la comprensión profunda del hombre no puede ser sometida a una total verificación. De ahí la desesperanza de la verdad o la acogida de la revelación. En efecto, según Tillich, sólo el *Lógos* (divino) es capaz de ofrecernos la clave para *resolver* los conflictos del *Lógos* (humano). Esto significa que la Revelación no es, barthianamente, lo *opuesto* de la razón, sino *la profundidad misma* de la razón *(ST.*, I, p. 79 y sgs.), en cuanto aquella se erige como respuesta adecuada a las máximas cuestiones del intelecto, según el teorema típico del correlacionismo: «La razón es el presupuesto de la fe, y la fe es el cumplimiento de la razón. No hay ningún conflicto entre la naturaleza de la fe y la naturaleza de la razón; se compenetran (*theyare within each ather*)» (*Dinamics of Faith*, Nueva York, 1957, ps. 76-77).

La correlación razón-Revelación está acompañada por la correlación filosofia-teologia (y por tanto de su simultánea independencia-dependencia). Por un lado, filosofía y teología aparecen independientes, por cuanto la primera se fundamenta en una serie de interrogantes formulados desde abajo por obra del hombre (que tiene por guía la razón), mientras la segunda se basa en una revelación desde lo alto por obra de Dios (y tiene como único Maestro al Cristo). Por otro lado resultan interdependientes por cuanto las preguntas (insolubles) de la filosofía *remiten* a las respuestas (reveladas) de la teología y estas últimas vienen *al encuentro* de las primeras — configurándose en efecto como respuestas *adecuadas* a todos aquellos interrogantes (sobre el ser y la existencia) que el hombre, sobre la base de la razón, ya se ha planteado por su propia cuenta, aunque no pudiendo resolverlos con sus simples fuerzas (Tillich, en armonía con la tradición protestante, no considera válidas ni las pruebas de la existencia de Dios ni los intentos metafísicos de la filosofía clásica).

En virtud de esta correlación, la teología, según nuestro autor, debe siempre hospedar en sí un momento firmemente filosófico, consistente en *asumir* plenamente la condición humana y sus preguntas naturales («como si nunca hubiera recibido ninguna respuesta reveladora»), para después mostrar cómo la respuesta satisfactoria a ellas se encuentra únicamente en la revelación. La riqueza «filosófica» de la teología, entendida a la manera de Tillich, consistirá por lo tanto en el doble intento (que en realidad es uno solo) de mostrar, por un lado, cómo los *datos* de la condición humana encuentran una respuesta conveniente exclusi-

vamente en la fe, y por otro lado cómo las verdades bíblicas y cristianas, más allá del lenguaje arcaico en que se expresan, reflejan de lleno la condición humana. Por ejemplo, escribe Tillich, palabras como «pecado» y «gracia» hoy parecen haberse vuelto «extrañas» y poco elocuentes. Y a pesar de ello, «no hay substituciones para palabras como "pecado" y "gracia". Pero hay un camino para redescubrir su significado, el mismo que nos lleva a la profundidad de nuestra existencia de hombres. En aquella prufundidad estas palabras fueron concebidas; *allí* obtuvieron su fuerza en el curso de los siglos; *allí* deberán ser encontradas en cada generación, y por cada uno de nosotros». En efecto, si por pecado entendemos el estado de *alienación* en el cual el hombre vive, y por gracia entendemos la *salvación* de tal condición, entonces tales palabras adquieren inmediatamente su alcance existencial profundo.

Cuanto se ha dicho explica por que Tillich ha mostrado constantemente interés por la filosofía y por los filósofos y ha declarado abiertamente su propia deuda para con los estudios especulativos: «nuestra existencia teológica experimentaba importantes influencias procedentes de otros lados. Una de ellas fue nuestro descubrimiento de Kierkegaard y el turbador impacto de su psicología dialéctica. Fue un preludio de cuanto sucedió en los años veinte, cuando Kierkegaard se convirtió en el santo de los teólogos no menos que en el de los filósofos. Pero fue solamente un preludio; en efecto, prevalecía aún el espíritu del siglo XIX, y nuestra esperanza era que la gran síntesis entre cristianismo y humanismo se pudiera cumplir con los instrumentos de la filosofía alemana clásica. Otro preludio de cuanto hubiera podido suceder en el futuro existió en el período entre mis años de universidad y el comienzo de la primera guerra mundial. Se trató del encuentro con el segundo período de Schelling, especialmente con lo que se conoce como "Filosofía Positiva". Aquí se produce la ruptura filosóficamente decisiva con Hegel y el principio de aquel movimiento que hoy se denomina existencialismo. Yo estaba maduro para acogerlo, cuando apareció con toda su fuerza después de la primera guerra mundial, y lo vi a la luz de aquella revuelta general contra el sistema de la reconciliación de Hegel, que se desencadenó después de la muerte de Hegel y que, a través de Kierkegaard, Marx y Nietzsche, ha llegado a ser decisiva para el destino del siglo XX».

Esta ininterrumpida frecuentación tillichiana de la filosofía, de la cual él también fue docente de mérito, no autoriza sin embargo a una lectura de su obra en clave reductivamente «filosófica» —como han pretendido aquellos críticos que han creído ver, en su pensamiento, una ontología filosófica de los resultados místicos o una manifestación de duda filosófica radical o bien una doctrina de tipo existencialista (cfr., por ejemplo, CH. COCHRANE, *The Existencialist and God,* Filadelfia, 1956). En efecto, la «vocación» profunda y las «intenciones» últimas de Tillich han

sido siempre de tipo iniquivocamente teològico: «Estos estudios parecían presagiar un filósofo más que un teólogo... Pero a pesar de ello, yo era un teólogo, porque en mi vida espiritual predominan, como han predominado siempre, el interrogante existencial de nuestro interés supremo y la respuesta existencial del mensaje cristiano» *(La mia ricerca degli assoluti,* cit., p. 21). En otros términos, Tullich no es un filósofo disfrazado de teólogo, sino un estudioso que ha considerado que no se puede hacer teología sin, al mismo tiempo, hacer filosofía: «Como teólogo he tratado de seguir siendo filósofo y viceversa» *(The Interpretation of History,* Nueva York, 1936, p. 40).

La segunada polaridad estudiada en *Systematic theology* es la polaridad ser-Dios. El hombre, afirma Tillich, es el ente que es y sabe que es y en el cual el ser en general se hace problema y objeto de investigación. Tanto es así que incluso aquellos que pretenden librarse de la ontología no pueden evitar presuponer, también ellos, un *concepto* de la realidad y una visión de conjunto de las cosas. A los neopositivistas, que querrían poner fuera de juego la ontología por razones semánticas, Tillich hace notar por ejemplo que: «existe al menos un problema sobre el cual el positivismo lógico, como todas las filosofías semánticas, debe operar una elección: ¿cuál es la conexión de los signos, de los símbolos, de las operaciones lógicas con la realidad? Cualquier solución que se quiera dar a este problema expresa alguna cosa sobre la estructura del ser. Es ontológica. Y una filosofía que es tan radicalmente crítica ante las otras filosofías debería ser lo suficientemente autocrítica para descubrir y evidenciar sus presupuestos ontológicos». En consecuencia, la filosofía, *cada* filosofía, no puede dejar de desembocar en un discurso ontológico sobre la estructura del ser («Philosophy asks the question of reality as a whole; it asks the question of the structure of being», *ST.,* I, p. 20). Sin embargo, el ser del cual el hombre hace experiencia resulta ser estructuralmente finito, esto es, mezclado (en todas sus dimensiones y categorías) con el no-ser. Por lo cual, la única «respuesta» adecuada a la precariedad del ser es Dios —que la teología (supliendo las lagunas de la ontología) nos presenta como el Ser mismo *(Being-it self)* y como el «Fundamento del ser» *(Ground of Being).* En esta noción —que Tillich considera más conforme a la mentalidad actual y a su predilección por la metáfora de la profundidad respecto a la de la altura— subyace una doble polémica. La primera contra el *supernaturalismo* (que sitúa a Dios *fuera* del mundo). La segunda contra el *naturalismo* (que *confunde* a Dios con las cosas, el Absoluto con la naturaleza).

En efecto, según Tillich, Dios, aunque está presente en las cosas y *en la* naturaleza, no es *las* cosas y *la* naturaleza, sino el «fundamento» de ellas, o sea la «potencia del ser» *(Power of Being)* que erige en ser al propio ser (cfr. *ST.,* I, ps. 64-65; II, ps. 5-10). Como tal, Él está más

allá de nuestras palabras, que nacen siempre de la experiencia de lo finito y reflejan sus caracteres. Tanto es así que ningún discurso sobre Dios (positivo o negativo) puede *decir* de manera adecuada, a Dios. Por lo cual, la única alternativa es la de callar del todo (cosa imposible) o bien hablar del Absoluto con una «docta ignorancia», o sea de un modo «simbólico» con plena conciencia de la distancia insuperable que separa el discurso humano *sobre* Dios *de* Dios.

La tercera polaridad tomada en consideración por Tillich es la polaridad hombre-Cristo. El hombre, según nuestro autor, vive en un estado de extrañamiento y de caída, o sea de alejamiento de su propia esencia y de su propio Fundamento originario: «el estado de toda nuestra vida es la alienación de los demás y de nosotros mismos, porque estamos alienados del Fundamento de nuestro ser, del origen y del fin de nuestra vida...»; «El hombre trabaja y sufre, porque es el ser que sabe de su finitud... La inquietud oprime al hombre por toda su vida, como sabía Agustín. Un oculto elemento de desesperación está en el alma de todo hombre, como descubrió el gran protestante danés Kierkegaard». Esta situación de agustiniana «inquietud» y de kierkegaardiana «enfermedad mortal» no puede ser derrotada con medios *humanos (ST.,* II, p. 80). Creerlo sería, y es, el mayor error: «desde el fondo mismo del pecado, de la alienación, de la desesperación humana —escribe N. Bosco resumiendo el pensamiento de nuestro autor— asciende la invocación, la "esperanza contra toda esperanza" de una vida nueva y distinta. Pero dado que todo aquello que es humano, finito, existente, histórico, está sometido a la alienación y al pecado, y por lo tanto es desesperadamente "viejo" y descontado en su impotencia y ambigüedad, la novedad o *vendrá* de otro lugar que no sea la humanidad, la existencia, la historia o no vendrá en absoluto. Pero fuera de la existencia, parece no haber más que la esencia, la virtualidad pura, y por lo tanto del todo inoperante. ¿De dónde podrá venirnos, pues, la salvación? Hay otra dificultad. La novedad venida desde fuera, para podernos salvar verdaderamente, debe echar sus raíces en la existencia, hacerse nuestra; pero en tal caso ¿no se convertirá ella misma en presa de la alienación, y por lo tanto incapaz de salvarse a sí misma y a nosotros?».

Según Tillich, el único modo de superar la dificultad es postular «un ser esencial que en las condiciones de la existencia supera la distancia entre esencia y existencia» (*ST.*, II, ps. 118-19), o sea una existencia finita pero *no* alienada. En efecto, esta última, en cuanto existente «diferirá de toda esencia concebible; en cuanto finita pero no alienada diferirá de todo existente conocido; difiriendo de todo aquello que podemos pensar o conocer será, en efecto, novedad absoluta y sin precedentes: inimaginable (pero no incomprensible) paradoja. Y sus signos distintivos serán opuestos a los de la alienación y a los del pecado: perfecta adecuación

de la existencia a la esencia; perfecto equilibrio entre los polos de la estructura ontològica; completa falta de impiedad de hybris, de concupiscencia, o sea perfecta aceptación de la propia finitud, y en consecuencia ausencia total de ambigüedad, perfecta transparencia al fundamento del ser, perfecta "santidad"... Pero, ¿se puede creer rezonablemente que una existencia tal se haya producido o podrá producirse alguna vez? Conocemos por ventura a alguien que responda a la descripción?... La respuesta de Tillich es que nosotros conocemos realmente una existencia semejante, una sola: aquella que los Evangelios nos describen como la existencia de Jesús de Nazareth, llamado el Cristo» (N. Bosco, ob., cit., p. 105). Existencia que, para nuestro autor, es la de un Nuevo Ser *(New Being)* que rescata la existencia de la alienación y de la enfermedad mortal que la acecha, anunciando una «Nueva Creación» (cfr. *The New Being,* Nueva York, 1955, p. 15 y sgs.).

En el tercer y último volumen de la *Systematic Theology* Tillich elabora una teología de la cultura, de la Iglesia y de la historia, mostrando cómo el hombre vive ya proféticamente en el finito y en el tiempo, y por lo tanto de un modo inevitablemente imperfecto y fragmentario —estando la vida «señalada por la ambigüedad» *(ST.,* II, p. 132)— la salvación aportada por Cristo. Concentrándose en la polaridad vida-Espíritu, Tillich enseña cómo la vida, considerada en sus niveles propiamente humanos de moralidad, cultura y religión, está informada y potenciada por una Presencia espiritual (el Espíritu Santo) que la *vivifica* perennemente. Tratando en fin de la polaridad historia-Reino de Dios, Tillich sostiene que los hechos históricos adquieren un rostro y un significado sólo a partir de la Revelación y a través del símbolo del Reino de Dios. Este último por un lado es histórico, por otro superhistórico. En cuanto histórico participa del devenir de la historia, en cuanto superhistórico disuelve sus ambigüedades e imperfecciones (cfr. E. SCABINI, *Il pensiero de Tillich,* Milán, 1967, ps. 168-222; N. BOSCO, ob. cit., ps. 147-78). Más que en la Iglesia, el Reino de Dios encuentra su actuación mundana en la comunidad espiritual, concebida como «comunidad del Nuevo Ser» *(ST.,* III, p. 155). Obviamente, mientras en el Cristo el Nuevo Ser es perfecto y total, en la Comunidad espiritual, a la cual pertenecen potencialmente todos los hombres, el Nuevo Ser es aún fragmentario *(ST.,* III, página 150).

915. TILLICH: DE LA ANGUSTIA AL «CORAJE DE EXISTIR».

Uno de los aspectos más característicos del pensamiento de Tillich es su intención de proponer, depués de Auschwitz y Hiroshima, un mensaje de vida basado en el coraje de existir. En efecto, en vez de atrincherar-

se en un optimismo teológico cómodo, basado en la «exorcización» del no-ser, Tillich se ha esforzado en comprender y, de algún modo, hacer *propias*, las razones pesimísticas del individuo actual, para después injertar, sobre ellas, las propuestas de la fe.

Esta sensibilidad de Tillich ante lo negativo forma una unidad con la curvatura «existencial» de su obra y con la fisonomía «existencialística» de su teología. Aunque no compartiendo las *soluciones* propuestas por el existencialismo, Tillich ha subrayado muchas veces la *importancia* de dicha corriente filosófica, tanto en relación con su trayectoria especulativa como en relación con la cultura del novecientos: «Al mismo tiempo en que Heidegger se encontraba en Marburgo como profesor de filosofía, influyendo en algunos de los mejores estudiantes, me encontré ante el existencialismo, en la forma que había asumido en el siglo XX. Se necesitaron años, antes de que me diera plenamente cuenta del impacto de este encuentro sobre mi pensamiento. Resistí, me esforzé en aprender, acepté el nuevo modo de pensar más que las respuestas que proporcionaba»; «El existencialismo... representa el significado más vivido y amenazador del "existencialismo"... No es la invención de un filósofo o de un novelista neurótico; no es una hipérbole de sensación por amor de lucro y de celebridad; no es un morboso jugar a la negatividad...»; «Así como Kant consideraba el descubrimiento de la matemática un suceso afortunado para la razón, yo considero el descubrimiento del análisis existencial un suceso afortunado para la teología» («Das nueu Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie» en *Mensch und Wandlung*, Eranos-Jahrbuch XIII, Zurich, 1955, ps. 251-274, cfr. ps. 260-261).

El motivo del «coraje de existir» circula en toda la obra de Tillich y encuentra un tratamiento específico en el libro homónimo de 1952, que, por sus pliegues filosóficos, merece una adecuada atención. Puesto que el coraje de existir, comienza Tillich, se cosntituye en antítesis a la angustia ((*anxiety*)del vivir, su análisis no puede ser separado del estudio de esta última, según el principio de una simultánea «ontología de la angustia y del coraje». Para Tillich la angustia es el estado de consciencia existencial, por parte de un ser, de su posible no ser: «la angustia está producida no por el abstracto conocimiento del no ser, sino de la consciencia de que el no ser es una parte de nuestro ser. La angustia es producida por la percepción de la caducidad universal, no por la experiencia de la muerte de los demás, sino por la impresión que estos hechos ejercen sobre la siempre latente consciencia de nuestro destino de muerte». En efecto, el hombre es un ser finito y, como tal, hay en él una copresencia de ser y de no-ser que se traduce en una constante amenaza de la nada: «La angustia es la finitud experimentada como la propia finitud *(Anxiety is finitude, experienced as one's own finitude)*. Ésta es

la angustia naturai del hombre en cuanto hombre, y en un cierto sentido de todos los seres vivientes» *(Ib.)*.

La angustia se distingue del miedo, puesto que aquélla, como han mostrado los maestros del existencialismo, no tiene un objeto determinado. La angustia y el miedo están sin embargo unidos —precisa Tillich— puesto que el individuo se inclina a reemplazar la angustia con los miedos que de alguna manera puede afrontar: «La mente humana no es solamente, como dijo Calvino, una fábrica incesante de ídolos; es también una fábrica incesante de miedos para evitar la angustia *(Ib.,* p. 33). Tillich distingue tres tipos de angustia: la angustia del hado y de la muerte; del vacío y de la falta de significado; de la culpa y de la condena. La angustia de la muerte nace de la conciencia de la total pérdida del yo consiguiente al fin biológico, mientras la angustia del hado deriva del carácter contingente e imprevisible de nuestro ser. La angustia de la falta de significado se genera por la «falta de interés supremo, de un significado que da valor a todos los significados. Esta angustia está provocada por la pérdida de un centro espiritual, de una respuesta, aunque fuera simbólica e indirecta, del interrogante del significado de la existencia. La angustia del vacío está suscitada por la amenaza del no ser sobre los especiales contenidos de la vida espiritual» *(Ib.,* p. 38). La angustia de la culpa y de la condena es la amenaza implícita en la autoafirmación moral del hombre. Estas distintas formas de angustia encuentran su manifestación última en el estado de desesperación, en el cual «Se nota que el no ser ha ganado» *(Ib.,* p. 43). Aunque copresentes, dichas formas están distintamente distribuidas a lo largo de la historia, puesto que al final de la civilización antigua predomina la angustia del hado y de la muerte; al final de la Edad Media la angustia moral; al final de la época moderna la angustia espiritual» *(Ib.,* p. 45 y sgs.).

Expresando la situación de un ser finito ante la amenaza del no-ser, la angustia representa un dato (ontológico) ineliminable de la condición humana: «La angustia es existencial en el sentido que pertenece a la existencia como tal y no a un estado anormal de la mente como la angustia neurótica» *(Ib.,* p. 34). En consecuencia, Tillich reprocha a los médicos y a los psicoterapeutas haber confundido la angustia existencial con la angustia neurótica, la culpa existencial con la culpa neurótica, el vacíio existencial con el vacío neurótico y haber querido reducir la angustia a alguna forma patológica para curar, olvidando que más allá de la angustia neurótica o psicótica existe una angustia primordial, y «normal» connatural a nuestro ser. Angustia que no debe ser ignorada o evitada, sino hecha consciente y afrontada. Tanto más cuanto la angustia normal nos ofrece una posible clave de interpretación de la angustia patológica: «quien no consigue cargar sobre sí mismo con coraje su propia angustia, puede conseguir evitar la situación extrema de la desesperación

refugiándose en la neurosis. Éste se agarra aún, pero es una medida limitada. La neurosis es el modo de evitar el no ser evitando el ser» *(Ib.,* página 51).

La fallida distinción entre plano ontológico y plano psicòtico, entre angustia existencial y angustia neurótica, explica por lo tanto la reductiva «medicalización» y «psiquiatización» de la angustia, o sea su institucionalización de enfermedad que se debe curar y controlar con terapias adecuadas. En realidad, comprobada la presencia de una angustia existencial universal, medicina, filosofía y teología no pueden sustraerse a colaborar entre sí: «La profesión médica tiene como objeto ayudar al hombre en algunos problemas existenciales, aquellos que normalmente reciben el nombre de enfermedades. Pero no puede ayudar al hombre sin la continua cooperación de todas las demás profesiones cuyo objeto es ayudar al hombre como hombre»; «He aquí por que representantes cada vez más numerosos de la medicina en general y de la psicoterapia en particular buscan la cooperación de los filósofos y de los teólogos» *(Ib.,* p. 55; cfr. S. MISTURA, *Paul Tillich, teologo della nuova psichiatria,* Turín, 1978, p. 59 y sgs.).

Según Tillich, la angustia y la desesperación no excluyen, si acaso implican —dialécticamente y Kierkegaardianamente— la esperanza, puesto que quien ha tocado «los abismos más profundos de la autodestrucción y de la desesperación», siempre puede alcanzar las «cotas más altas de coraje y de salvación». El coraje es en efecto el contrapunto del ser (*Courage is the self-affirmatioiof being in spite of the fact of non-being*)» *(Ib.,* p. 113). Tillich está convencido de que, tanto el esfuerzo socio-político de vencer la angustia del individuo a través de su inmersión total en la vida de grupo (como en las formas actuales de colectivismo comunista o de conformismo democrático neocapitalista), como la tentativa existencialista de crear el coraje de existir sobre sí mismo y sobre una heroica aceptación del sinsentido del mundo, resultan igualmente incapaces de afrontar la «multiforme amenaza del no ser» encarnada por los diversos tipos de angustia: «El coraje... debe arraigarse necesariamente en un poder del ser que sea más grande que el poder del propio yo y el poder del propio mundo *(Ib.).* Esto significa que todo tipo de coraje de existir, lo sepa o no, presenta «una manifiesta u oculta raíz católica» *(Ib.).*

La fe, entendida como «el estado de quien está comprometido hasta lo último» («Faith is the state of being ultimately concerned» *Dinamics of Faith,*cit., p. 1), es en efecto el estado de estar *cogidos* por el poder del ser-en-sí: «El coraje de existir es una expresión de fe, y el significado de "fe" debe entenderse a través del coraje de existir. Nosotros hemos definido el coraje como autoafirmación del ser no obstane el no ser. El poder de esta autoafirmación es el poder del ser, que actúa en todo acto con coraje. La fe es la experiencia de este poder». Uno de los símbolos

más elocuentes de esta victoria religiosa sobre lo negativo se encuentra en la conocida talla de Alberto Durerò *El Caballero, la Muerte y el Diablo,* sobre la cual, nuestro autor, proporciona un lapidario pero significativo comentario: «Un caballero encerrado en su armadura cabalga a través de un valle acompañado por la Muerte y el Diablo. Impávido, meditabundo, confiado mira ante sí. Está solo, pero no solitario. En su soledad participa del poder que le da el coraje de afirmarse a pesar de la presencia de la negatividad de la existencia...» *(Ib.,* p. 117). Fuera de la fe, según Tillich, no puede existir ni esperanza ni salvación verdaderas: «¿Cómo es posible el coraje de existir —argumenta nuestro autor en contra del existencialismo ateo— si todos los caminos para crearlo están cortados por la experiencia de su insuficiencia absoluta? Si la vida carece de significado como la muerte, si la culpa es dudosa como la perfección, si el ser no tiene más significado que el no-ser, sobre qué podemos basar el coraje de existir?» *(Ib.,* p. 126).

Sin embargo, la fe de la cual habla Tillich, precisamente porque pasa *a través* de la experiencia de la duda y de la falta de significado, supone la idea de un «Dios por encima de Dios (*God above God*)» *(Ib.,* p. 13 y sgs.), o sea una superación del teísmo tradicional y de la ontología que lo sotiene. En efecto, «la respueta [de la teología] debe aceptar como presupuesto suyo el estado de la falta de significado. No es respuesta si exige la eliminación de este estado... Quien se siente roído por la duda y la falta de significado no puede librarse de ellas; pero busca una respuesta que sea válida *dentro* del estado de su desesperación, y no fuera» *(Ib.,* ps. 126-27; cursivas nuestras). En otros términos, aquello que Tillich propone no es la exorcización metafísica del no-sentido, sino su superación *a través* de la fe: «El coraje de tomar sobre sí mismo la angustia de la falta de significado es el confín hasta el cual puede llegar el coraje de existir. Más allá sólo hay el no-ser. Pero por este lado vuelven a establecerse todas las formas de coraje en el poder de aquel Dios que está por encima del Dios del teísmo. *El coraje de existir tiene sus raices en aquel Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la angustia de la duda» (Ib.,* p. 136) — o sea aquel Dios que se aparece al hombre cuando éste, sobre la base de la «experiencia de un mundo caótico y de una existencia finita» parece hundirse ya en las arenas movedizas de la duda y de la insignificancia completas. Dicho de otro modo: la esencia de la fe consiste en creer que *a pesar de todo* la vida tiene un significado y un vislumbre de esperanza.

En consecuencia, la fe teorizada por *The Courage to Be* se revela como la inversión paradójica (en sentido kierkegaardiano) del nihilismo y del ateísmo del hombre del siglo XX. En efecto, según el protestante Tillich, es solamente a través del salto de la fe, y no ciertamente a través de la razón natural, que podemos afirmar con seguridad que la vida tiene sen-

tido y que lo positivo está destinado a triunfar sobre lo negativo. Pretender lo contrario, como querría la metafísica clásica, además de ilusorio, sería satánico, por cuanto es solamente en base a la *experiencia* del coraje de existir, y por lo tanto desde *el punto de vista de la fe,* que nosotros adquirimos la seguridad de la superioridad del ser sobre el no ser, e incluso de su afirmación a través del propio no ser («La autoafirmación del ser sin el no ser tampoco sería autoafirmación, sino una inamovible autoidentidad. Nada sería manifiesto, nada expresado, nada revelado», *Ib.,* p. 129).

En conclusión, el Dios de Tillich se confirma, a todos los niveles, como la respuesta a la pregunta hecha por la finitud humana. Bonhoeffer y todos los estudiosos que a él se remiten han visto, en tal Dios, una especie de Dios «Tapa agujeros» (§919). En realidad, desde el punto de vista de Tillich —que es el tradicional— el hombre, siendo ontológicamente «agujereado» (o sea sin metáforas, estructuralmente finito) no puede dejar de relacionarse con Dios como con una «Plenitud» infinita que, sólo ella, puede colmar el vacío de la finitud, o sea dar sentido y plenitud a su indigente (y angustioso) existir.

916. BONHOEFFER: VIDA Y OBRAS.

Otro precursor genial de las «nuevas teologías» es DIETRICH BONHOEFFER, estudioso protestante que vivió en la primera mitad del novecientos y fue conocido mundialmente sólo en la segunda mitad del siglo.

Bonhoeffer nace en Breslau en 1906. En 1912, su padre Karl, que era un conocido psiquiatra, se trasladó a enseñar a Berlín, ciudad en la cual Dietrich vive la mayor parte de su juventud junto a sus numerosos hermanos y hermanas. A los dieciséis años decide ser pastor y frecuenta durante dos semestres la Universidad de Tubinga. De vuelta a Berlín (1924), en 1927 se licencia en teología dogmática. En los años siguientes se dedica al ministerio pastoral. En 1928 es vicario de la Comunidad protestante de Barcelona. En 1930 consigue la habilitación para la enseñanza. Después de una estancia en Nueva York, en 1931, es profesor interino en la facultad de teología de Berlín. Además de la enseñanza continúa ejerciendo la actividad pastoral. Mientras tanto en Alemania Hitler (1933) sube al poder y la Iglesia evangélica oficial se pone al lado del nacionalsocialismo aceptando la conocida nota relativa a los arios *(Arienparagraph)* que prohibía la ordenación de pastores de origen hebreo. Bonhoeffer, en cambio, es de los primeros en intuir y estigmatizar el carácter anticristiano de la ideología de Hitler. En febrero de 1933, en una transmisión radiofónica dirigida a la juventud tiene el valor de insinuar que cuando el *Führer,* el jefe, se vuelve ídolo, su imagen desciende a la de

un *Verführer,*o sea a la de un seductor. La transmisión fue interrumpida inmediatamente, pero las relaciones entre nuestro autor y el nazismo resultaron cada vez más tensas.

En octubre de 1933 se traslada a Londres en la comunidad evangélica alemana, tratando de movilizar contra el nazismo a las Iglesias reformadas. En 1935 regresa a Alemania, por invitación de Barth, para dirigir en Finkenwalde el seminario que debía preparar a los pastores de la «Iglesia confesante» (surgida en polémica con las actitudes filo-nazis de la Iglesia oficial). El 5 de agosto de 1936 es borrado de la enseñanza. En 1937 el seminario de Finkenwalde es cerrado por la Gestapo. En 1939 es invitado a América para dictar una serie de cursos, de donde regresa la víspera de la guerra («para estar cerca de mi pueblo en la prueba»). Incorporado a la Resistencia, es puesto al corriente, por su cuñado Hans von Donhnanyi, del plan para derrocar al régimen elaborado por el general Beck y por el Almirante Canaris, y hace cuanto puede para oponerse al nazismo, convencido —como él mismo dirá con una famosa comparación— de que el deber del cristiano no es solamente el de ocuparse de las victimas dejadas en el suelo por un demente que conduce alocadamente un coche por una carretera llena, sino también hacer todo lo posible para prohibirle conducir.

El 5 de abril de 1943, durante la ola de represión que tuvo lugar a causa del primer atentado contra Hitler, es arrestado y encarcelado en Tegel, cerca de Berlín, bajo la acusación de alta traición y, más tarde, de derrotismo. Después del segundo atentado al Führer, la Gestapo descubre documentos relativos a contactos secretos entre los conjurados alemanes y los Angloamericanos. La posición de Bonhoeffer se agrava. El 7 de febrero de 1945 marcha hacia Buchenwald.

En la madrugada del 9 de abril Bonhoeffer, con sólo 39 años, después de un proceso sumario, es ahorcado y quemado en el campo de exterminio de Flossenburg. El médico del campo nos ha dejado este testimonio: «A través de la puerta semiabierta de una habitación de los barracones ví que el pastor Bonhoeffer, antes de quitarse el vestido de prisionero, se arrodilló en profunda oración con su señor. La oración tan devota y confiada de aquel hombre extraordinariamente simpático me conmovió profundamente. También en el lugar de la ejecución hizo una breve oración, y entonces subió con coraje y resignado al patíbulo. La muerte llegó después de pocos segundos. En mi actividad médica de casi cincuenta años, no he visto nunca morir un hombre con tanta confianza en Dios» (H. M. Lunding). En Flossenburg fue colocada más tarde una lápida recordatoria en la cual Bonhoeffer es señalado como «testimonio de Cristo entre los hermanos».

Las obras de Bonhoeffer han sido recogidas en los 6 volúmenes de la *Gesammelte Schriften*(Munich, 1958-74). Entre las principales recor-

damos: *Sanctorum communio*, (1930), un tratado de eclesiología presentado por nuestro autor como tesis de licenciatura; *Akt und Sein* (1931), un estudio dirigido a demostrar cómo el problema de una presentación adecuada de la Revelación no puede ser resuelto ni por un pensamiento de acto (de tipo kantiano y barthiano) ni por un pensamiento del ser (de tipo heideggeriano y católico); *Nachfolge*(Secuela), un tratado de espiritualidad nacido durante la experiencia de Finkenwalde; *Ethik*, obra postuma incompleta que recoge una serie de fragmentos redactados entre 1939 y 1943; *Widerstand und Ergebung* (Resistencia y rendición), el libro postumo que recoge las famosas «cartas desde la cárcel» del teólogo. Publicado en 1951 por su amigo Eberhard Bethge, con un título que se inspira en una frase de la carta del 21-2-1944 («debemos afrontar debidamente el destino... y someternos a él en el momento oportuno»), el volumen tuvo enseguida resonancia mundial, y en 1966, al llegar a la 13ª edición, fué ligeramente ampliado. Tres años después fue traducido al italiano (Milán, 1969) con una introducción de Italo Mancini, autor de la primera monografía italiana sobre Bonhoeffer (Florencia 1969).

En 1970 Bethge publicó una edición renovada de la obra que contenía la casi totalidad de las cartas de nuestro autor, con, además, las cartas de sus interlocutores: padres, hermanos, parientes y el mismo Bethge. Faltaban sin embargo las cartas a su prometida, puesto que Maria von Wedemeyer no ha querido hacerlas públicas, limitándose a permitir la publicación de algunos fragmentos («The Other Letters from Prison»), en *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 23, n. 1, 1967). Recientemente (Milán, 1988) ha aparecido, a cargo de Alberto Gallas, una nueva edición de la traducción al italiano de la obra (a la cual nos hemos referido para las citas).

Bonhoeffer no es un autor fácil. Originalidad y oscuridad, con él, van al mismo paso, sobre todo por cuanto se refiere a las formulaciones teológicas del último período. Además, las circunstancias de su vida no le permitieron ordenar de modo orgánico y sistemático sus intuiciones. No es de extrañar entonces, si en su obra hay contrastes y si muchas interpretaciones de su pensamiento —como observa H. Cox en tiempos de mayor fortuna de sus ideas— parecían las respuestas al test de Roschach, en cuyas manchas cada observador ve cosas distintas. Sólo en tiempos más recientes, tras el ocaso de la «moda Bonhoeffer» (que dominó en los años sesenta) su teología ha empezado a ser estudiada de un modo más desinteresado y objetivo, más allá de posiciones tendenciosas a favor o en contra.

En la base de todo intento de reconstrucción de la teología de nuestro autor está en primer lugar el problema de continuidad o no de su iter teológico. La conocida tesiss de H. Müller (desarrollada en *Von der Kirche zur Welt*, 1961) según la cual las cartas desde la cárcel documenta-

rían una «censura» a un «corte epistemológico» radical en el interior de su pensamiento, hoy en día encuentra poco crédito entre los estudiosos, que en su mayoría parecen inclinarse por la hipótesis de un «desarrollo en la continuidad» aunque, obviamente, entendiéndolo de distintas maneras.

917. BONHOEFFER: LA FIDELIDAD AL MUNDO.

El hilo conductor que atraviesa las múltiples expresiones del pensamiento de Bonhoeffer —y que representa la «cifra» misma de su teologar— es la tesis de la «fidelidad al mundo» (cfr. A. DUMAS, *Une théologie de la realité: Dietrich Bonhoeffer,* Ginebra, 1968). Tanto es así que algunos estudiosos han visto, en su obra, una especie de nietzscheanismo cristiano dirigido a proporcionar un fundamento *teológico,* en lugar de ateo, al motivo originario de la fidelidad a la tierra (cfr. por ej.: U. PERONE, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer,* Roma, 1976, cap. I). La idea de una aceptación alegre de las realidades terrestres y de una participación activa en los sucesos del mundo, entendido como «el lugar al cual está atado nuestro vivir y morir» constituye en efecto el *leit-motiv* de muchos escritos bonhoefferianos.

Entre los numerosos pasajes a este propósito, vale la pena citar algunos: «No es mi intención despreciar la tierra en la cual tengo la posibilidad de vivir. Le debo fidelidad y agradecimiento. No puedo sustraerme a mi suerte.. con el vivir de esta vida en un ensueño, pensando en el cielo... Debo ser huésped con todo lo que esto implica. No debo cerrar mi corazón a la participación de mis deberes, a los dolores y a las alegrías de la tierra... (*Gesammelte Schriften,*Munich, 1965, Bd. IV, p. 538 y sgs; cfr. D. Bonhoeffer *Treue zur Welt-Meditationen,* a cargo de O. Dudzus, Munich, 1971, trad. ital., *Fedeltà al mondo,* Brescia, 1978, p. 15); «Es la tierra de Dios aquélla de la que se ha sacado al hombre. De ella recibe su *cuerpo.* Su cuerpo forma parte de su ser. Su cuerpo no es su prisión, su involucro, su exterior, lo es él mismo. El hombre no "posee" un cuerpo, ni "posee" un alma, sino que "es" cuerpo y alma. El hombre al principio es verdaderamente su cuerpo, es uno...»; «La seriedad de la existencia humana consiste en su atadura a la tierra, que es madre,; en su ser como cuerpo. Su existencia él la tiene como existencia sobre la tierra: no ha venido al mundo terrenal desde lo alto, arrojado y sometido a un destino cruel, pero es llamado fuera de la tierra, en la cual dormía y estaba muerto, por la palabra de Dios, el Omnipotente» *(Creazione e caduta,* trad. ital., Brescia, 1977, pg. 48); «Dios y su eternidad quieren ser amados con todo el corazón y no de manera que quede comprometido y debilitado el amor terrenal, sino en cierto sentido como *cantus fir-*

mus, respecto al cual las otras voces de la vida suenan como contrapunto» *(Resistenza e resa,* carta del 20-5-1944; trad. ital., p. 373); «Nuestro matrimonio —escribe Bonhoeffer a su prometida— será un sí a la tierra de Dios; fortalecerá nuestro coraje para actuar y para realizar algo sobre la tierra» («Le altre lettere dal carcere», trad. ital., en *Resistenza e resa,* cit., *Apéndice,* p. 509).

De este apasionado decir sí a la vida y a la tierra es manifestación emblemática aquel tipo de «filosofía del sol» de rasgos griegos y mediterráneos que encontramos en su pasaje de *Resistencia y Rendición:* «Puedo bien imaginar —escribe Bonhoeffer a su amigo Bethge— que alguna vez comience a odiar el sol. Pero, sabes, quisiera poderlo percibir aún una vez en toda su fuerza, cuando resplandece sobre tu cabeza y poco a poco inflama todo el cuerpo, de modo que sabes nuevamente que el hombre es un ser corpóreo; quisiera cansarme de él en vez de los libros y de las ideas, quisiera que despertara mi existencia animal, no aquella animalidad que disminuye el ser hombre, sino aquella que lo libera del enmohecimiento y de la inautenticidad de una existencia sólo espiritual, y hace al hombre más puro y feliz. El sol, en resumen, quisiera no sólo verlo y gozar de algunas de sus migas, sino experimentarlo corporalmente. El entusiasmo romántico pone con el sol, que se emborracha solamente de amaneceres y ocasos, no conoce en absoluto al sol como fuerza, como realidad, sino sólo como imagen. No puede entender de ningún modo por qué el sol puede ser adorado como Dios...» (Carta del 30-6-1944, página 415).

Este culto a la tierra conduce a Bonhoeffer a polemizar contra toda forma de cristianismo ascético e incorpóreo, hasta el punto de escribir a su prometida que «los cristianos que están sobre la tierra con un solo pie, estarán con un solo pie en el paraíso» («Le altre lettere del carcere», cit., p. 509). Él profesa, en efecto, un abierto desprecio, de sabor nietzschiano, hacia «todos los soñadores e hijos infieles de esta tierra» *(Venga il tuo regno,* trad. ital., Brescia, 1976, p. 26), persuadido de que: «Somos hombres al margen del mundo a partir del momento en que inventamos aquel truco tan malo consistente en hacernos religiosos, e incluso cristianos, ignorando la tierra. Se vive muy bien en esta zona tan al margen del mundo. Cada vez que la vida empieza a ser peligrosa o demosiado comprometida, se levanta un vuelo y nos alzamos ligeros y sin preocupaciones, hasta las llamadas religiones eternas. Se salta el presente, se desprecia la tierra, nos sentimos mejores que ella; en efecto, al otro lado de las derrotas en este mundo hay a nuestra disposición victorias eternas, que pueden obtenerse con una gran facilidad» (ps. 25-26).

De ahí la idea-programa de un cristianismo protestatario hacia lo existente y fuertemente crítico ante el cristianismo institucionalizado y oficializado de la Iglesia: «Este punto es hoy sumamente decisivo para no-

sotros: se trata de ver si nosotros cristianos tenemos fuerza suficiente para testimoniar al mundo que no somos soñadores y no vivimos en las nubes, que no dejamos pasar las cosas como son, que nuestra fe efectivamente no es el opio que nos vuelve contentos en medio de un mundo injusto; que, precisamente porque aspiramos a aquello que está en lo alto, con más tenacidad y energía protestamos en esta tierra» (*Gesammelte Schriften,* cit., Bd. IV, p. 70 y sgs.); «¿Es posible que el cristianismo, que en su tiempo empezó tan revolucionario, ahora tenga siempre una tendencia conservadora? ¿y que cada nuevo movimiento tenga que abrirse camino sin la iglesia, que la iglesia esté siempre atrasada en veinte años, en captar la substancia de aquello que sucede?» *(Ib.).*

Este ideal total de fidelidad al mundo no implica sin embargo una forma de vitalismo o de inmanentismo, puesto que, a diferencia de lo que sucede con Nietzsche, se apoya teológicamente sobre Cristo — el Dios que se ha vuelto hombre ha venido al mundo para redimir al mundo. En efecto, según Bonhoeffer, «no puede darse una auténtica fe sin mundanidad (P. L. LEHMANN, «Fede e mondanità nel pensiero di Bonhoeffer», en AA. Vv., Dossier Bonhoeffer, trad. ital., Brescia, 1971, p. 163). Cristo *y* el mundo: he aquí, más allá de todo reduccionismo interpretativo, el núcleo estructural y vector de funcionamiento del discurso de Bonhoeffer.

918. BONHOEFFER: LA DOCTRINA DE LAS COSAS «ÚLTIMAS» Y «PENÚLTIMAS» Y EL PROBLEMA ÉTICO.

La demostración del hecho de que la creencia en Cristo comporta simultáneamente la creencia en Dios *y* en el mundo, o sea la tesis según la cual «en Cristo se nos ofrece la posibilidad de participar al mismo tiempo de la realidad de Dios y del mundo: no de una sin la otra» (*Etica,* trad. ital., Milán, 1969, p. 164), implica, por parte de Bonhoeffer, un rechazo del llamado «pensamiento de dos niveles», o sea de la teoría tradicional de las «dos esferas». Argumento que se desarrolla sobre todo en la *Ética.*

Según nuestro autor, inmediatamente después de la época neotestamentaria, la visión cristiana del mundo se ha caracterizado por una contraposición entre *dos* esferas, una divina, santa y sobrenatural (y por lo tanto «cristiana») y otra secular, profana y natural (y por lo tanto «no-cristiana»). Este esquema conceptual presupone, evidentemente, que «se encuentran ciertas realidades fuera de la realidad de Cristo» (*E.,* p. 165) y crea la posibilidad de una existencia confinada a una sola de estas esferas, o sea a una existencia espiritual que no participa de la del mundo y de una existencia secular autónoma respecto a la esfera de lo sacro:

«El monje y el protestante liberal del siglo XIX personifican estas dos posibilidades» (*E.*, p. 166). Ahora, cuando Cristo y el mundo son contemplados como dos esferas que se contraponen mutuamente, al hombre le queda una única posibilidad: tener a Cristo sin el mundo o el mundo sin Cristo. En ambos casos caemos en un error, porque en el primero se olvida que para el cristiano «no existe ningún lugar de refugio fuera del mundo, ni en concreto ni en la interioridad espiritual», y en segundo lugar que «no se da *ninguna* auténtica existencia en el mundo *fuera* de la realidad de Jesucristo» (*E.*, p. 168; cursivas nuestras). En efecto, presentar la realidad cristiana como esfera autónoma del mundo significa impedir al mundo la comunión con Dios, establecida a través de Cristo; mientras que concebir la realidad profana como una esfera autónoma de Dios significa negar la adopción del mundo en Cristo. Lo cierto, declara Bonhoeffer, es que «no existen dos realidades, sino *una sola, y* precisamente la realidad de Dios que en Cristo se ha revelado en la realidad del mundo» (*E.*, p. 166), hasta el punto de que «El mundo, las cosas naturales, las realidades profanas, la razón son a priori acogidas en Dios, no existen "en sí y por sí"» (*E.*, p. 167). En síntesis, Cristo es la unidad encarnada de sacro y profano, puesto que, tal como la realidad de Dios, en el Hijo, ha entrado en la realidad del mundo, «así aquello que es cristiano existe solamente en las cosas mundanas, aquello que es "sobrenatural" en las cosas naturales, las cosas santas en las profanas, las reveladas en las racionales» (*E.*, p. 167). Por lo cual, «quien confiesa su propia fe en la realidad de Jesucristo como revelación de Dios, confiesa creer al mismo tiempo en la realidad de Dios y en la del mundo; en efecto, en Cristo él encuentra a Dios y al mundo *reconciliados»* (*E.*, p. 169; cursivas nuestras).

El punto de vista de Bonhoeffer acerca de las relaciones Dios-mundo, sacro-profano, halla su más eficaz ilustración y fundamento en la doctrina de las cosas últimas y penúltimas, a la cual está dedicada la sección más acabada de toda la *Ética* (escrita en la calma de la abadía benedictina de Ettale, en las montañas bávaras, entre finales de 1940 y principio de 1941). Por realidades «penúltimas» Bonhoeffer entiende todas aquellas que preceden a la justificación del pecador por la sola gracia, y que se consideran tales solamente después de que se haya realizado el descubrimiento de las realidades últimas, o sea las verdades de la fe. En efecto, una «realidad es penúltima solamente a partir de la última, o sea en el momento mismo en que es invalidada» (*E.*, ps. 113-14). Según Bonhoeffer, en la vida cristiana la relación entre las cosas penúltimas y últimas puede tener dos soluciones extremas: una *radical* (de tipo luterano) y una de *compromiso* (de tipo católico o protestante-liberal). En la solución radical se tienen en cuenta sólo las realidades últimas y la *fractura* que las separa de las penúltimas. En ésta, último y penúltimo se configu-

ran por lo tanto como contrarios que se excluyen mutuamente. Cristo es el enemigo de todo penúltimo, y todo penúltimo es el enemigo de Cristo. No hay distinciones, sino «una única distinción: por Cristo o contra Él» (*E.*, p. 108). Y viceversa, en la solución de compromiso se atribuye a lo penúltimo una consistencia suya o autonomía en relación con lo último, que no alcanza a «comprometer» o «amenazar» a lo penúltimo en su concreción y cotidianidad.

Estas dos soluciones, observa Bonhoeffer, son igualmente extremistas e inaceptables aun conteniendo, cada una, elementos de verdad. Son extremistas en cuanto sitúan las realidades penúltimas y últimas en una contraposición tal que las hace recíprocamente incompatibles. En el primer caso las realidades últimas destruyen las penúltimas. En el segundo las últimas son de hecho excluidas de las penúltimas. En ambos casos unas «no soportan» a las otras (*E.*, p. 109). Son inaceptables puesto que el radicalismo nace siempre de una aversión consciente o incosnciente para con aquello que existe, y el compromiso de una aversión consciente o inconsciente para con las realidades últimas. Ambas acaban hallándose, por lo tanto, lejos del *verdadero* cristianismo. Rechazando tanto el *verticalismo* de la primera posición, que deja sitio sólo a lo último y no concede nada a lo penúltimo, como el *horizontalismo* de la segunda posición, que salvaguarda los derechos de lo penúltimo sólo a condición de sacrificar los de los último. Bonhoeffer defiende una tercera solución, que recuerda la barthiana *analogia fidei. Tal resolución consiste en reconocer a lo penúltimo, y por lo tanto al mundo y al hombre, una especie de consistencia que tiene su fundamento y su justificación sólo en lo último (cfr. B. MONDIN, I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi cattolici*, Turín, 1969, vol. I, p. 240) y en reconocer a lo último el hecho de obrar *ya*, de algún modo, en lo penúltimo (cfr. M. Bosco, *D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte,* Turín, 1975, p. 91).

Según Bonhoeffer tal esquema de solución no existe en abstracto, sino sólo en la concreción del Cristo, entendido como estructura en la cual último y penúltimo son dados *a un mismo tiempo:* «El problema de la vida cristiana no encuentra una respuesta decisiva ni en el radicalismo ni en el compromiso, sino solamente en Jesucristo. Solamente en Él se resuelve la relación entre las realidades última y penúltima (*E.*, p. 111). En efecto, solamente Cristo es «estructura» *(Struktur)* y «forma» (*Gestalt*) de la realidad que toma forma *en la* realidad, garantiza la recíproca, aunque polémica, coexistencia entre la realidad del mundo y la de Dios. Esto sucede puesto que Él es, indisolublemente, el Dios hecho hombre, el crucificado y el resucitado: «Una ética cristiana construida exclusivamente sobre la encarnación conduciría fácilmente a la solución de compromiso; una ética construida solamente sobre la cruz o sobre la resurrección de Jesús caería en el radicalismo

o en el espiritualismo exaltado. El conflicto se resuelve sólo en la unidad» (*E.*, página 112).

Precisamente porque están unidas en Cristo, realidades últimas y penúltimas, deberán estarlo también en nosotros: «La vida cristiana es el amanecer de las realidades últimas en mí, es la vida de Jesucristo en mí, pero es también un vivir en las realidades últimas en espera de las supremas. La seriedad de la vida cristiana reside exclusivamente en las realidades últimas, y sin embargo también penúltimas tienen su seriedad» (*E.*, p. 120). Por lo demás, observa nuestro autor, que realidades últimas y penúltimas estén, y *deban,* permanecer íntimamente *atadas* entre sí está demostrado por la historia misma de la cristiandad occidental, en la cual la duda (moderna) sobre las realidades últimas ha acabado por poner en peligro las realidades penúltimas, y, viceversa, la ruina de las realidades penúltimas ha comportado una aún más acentuada depreciación de las realidades últimas — en una especie de espiral satánica que puede ser bloqueada solamente por la puesta en marcha del principio según el cual «Es preciso... reforzar las penúltimas anunciando con más fuerza las últimas, e igualmente proteger las últimas salvaguardando las penúltimas» *(Ib.).*

Esta teoría de las cosas últimas y penúltimas. si por un lado evidencia el esfuerzo de Bonhoeffer de proceder más allá de las parejas tradicionales de «gracia-naturaleza», «sagrado-profano», «sobrenatural-natural», «cristiano-secular», «Iglesia-mundo», etc., por otro lado enseña desde ahora como toda lectura de Bonhoeffer en clave de teología de la secularización o de teología de la muerte de Dios resulta unilateral y destinada a entrar en conflicto con demasiados textos del estudioso alemán. En efecto, según nuestro autor, la vida y la historia subsisten en virtud de la *mediación* de Cristo y lo penúltimo tiene sentido y valor sólo en relación con y en función de lo último. En consecuencia, la posición de Bonhoeffer no puede ser reducida a la de un naturalismo inmanentístico de fondo ateo o panteístico, puesto que para él las realidades naturales (y por lo tanto el hombre en-sí y el mundo-en-sí) están envueltas en la nada, e incluso, independientemente de Cristo, son constitutivamente nada: «La vida en sí, rigurosamente hablando, es nada, un abismo, una caída al vacío...» (*E.*, p. 126). Igualmente improponible es la reducción de la teología de Bonhoeffer a una forma de humanismo «comprometido» y filantrópico, puesto que en tal caso decaería la dimensión escatològica de lo último, y lo penúltimo —en cuanto paganamente y *pre* cristianamente absolutizado— sería, él mismo, lo último. Por otro lado su posición, como bien sabemos, resulta igualmente lejana de toda forma de transcendentalismo sobrenaturalístico, o sea del Dios-en-sí de la metafísica clásica, puesto que para él Dios, en virtud de Cristo, es dado *con* el mundo y *en el* mundo (aun no siedo *el* mundo).

Estrechamente vinculada a las doctrinas teológicas que hemos examinado hasta ahora se encuentra aquella particular sección del pensamiento de Bonhoeffer que se conoce con el nombre de *ética.* Coherentemente con sus premisas cristocéntricas, Bonhoeffer percibe en la ética *humana* una especie de empresa prometeica dictada por los *hybris* y condenada al fracaso. En efecto, a su parecer, el conocimiento del bien y del mal puede tenerlo sólo quien posee la regla absoluta, o mejor, *es* la regla absoluta del bien y del mal, o sea Dios. Por lo cual pretender juzgar y obrar éticamente, significa cosiderarse iguales a Dios, esto es, acunarse en la promesa diabólica de la serpiente («eritis sicut deus scientes bonum et malum»). Tanto es así que las éticas puramente humanas y filosóficas, desde las metafísicas a las positivistas, se envuelven en una maraña de dificultades inextricables —que bíblicamente, se simbolizan con los «conflictos» farisaicos— sin conseguir unir de un modo satisfactorio intención, situación y resultado (en cuanto la consciencia contempla solamente la intención, la ley sólo el resultado y la existencia sólo la situación). La *única* ética posible es la ética cristiana («hecho ético» y «hecho cristiano» forman una sola cosa), o sea una ética que consiste en establecer la *Voluntadde Dios* encarnada en Cristo: «El punto de salida de la ética cristiana no se da por la realidad del propio yo ni por la realidad del mundo, ni tampoco por la realidad de las normas y de los valores, sino por la realidad de Dios en su revelarse en Cristo» (*E.*, p. 160).

Este fundamento cristológico de la ética permite a Bonhoeffer delinear los rasgos de una ética de la *responsabilidad,* entendiendo, por esta última, una teoría cristiana del actuar libre y proyectual, implicando, al mismo tiempo, el respeto por la realidad y la aceptación del riesgo, la ignorancia de sí y la relación con los demás (efectuándose plenamente en la *Stellvertretung,* o sea en la «representación» y en la «substitución», o en el «total abandono de la vida personal a favor del otro hombre»). La aceptación de la realidad *en* Cristo, que está en la base de la doctrina de lo último y de lo penúltimo, y que substancia toda la ética de Bonhoeffer, no implicó, obviamente, una sumisión positivistica o historicística a la realidad efectiva, sino un compromiso apasionado con ella, que no excluye, sino que postula, una actitud de discernimiento entre positivo y negativo: «En Crsito se encuentra el criterio de juicio para adecuarse a la realidad y para contestarla, o bien, en la perspectiva bonhoefferiana, para serle fiel del modo más aunténtico: un modo que implica aceptación y rechazo, repartición y juicio, participación y crítica. Exactamente como —apenas es preciso recordarlo— Bonhoeffer hizo en relación con su propia patria partícipe de su destino hasta asumir sus culpas, pero al mismo tiempo resistente hasta la sangre» (V. PERONÉ, ob. cit., página 29).

919. EL ÚLTIMO BONHOEFFER: DIOS Y EL MUNDO «ADULTO».

La última fase del pensamiento teológico de Bonhoeffer está representada por *Resistencia y rendición,* la ya mencionada obra postuma que recoge las cartas, las poesías y los esbozos escritos desde la cárcel en los últimos años de su vida. El carácter fragmentario e inacabado de tales trabajos, nacidos de la pluma de un hombre obligado a vivir en condiciones de existencia incómodas —caracterizadas por el aislamiento, por el calor, por el insomnio, por los interrogatorios, por el alejamiento de las personas queridas, etc.— es inversamente proporcional a la *importancia* del terna tratado: el futuro del cristianismo y de la idea de Dios en un mundo adulto («La cuestión ésta: Cristo, y el mundo convertido en adulto»). Argumento que constituye el aspecto más característico y más conocido (pero también más controvertido) de la entera meditación de Bonhoeffer.

El punto de partida del último Bonhoeffer, representado sobre todo por las cartas a su amigo Bethge (en particular aquellas que comprenden el período de tiempo que va del 30 de abril al 23 de agosto de 1944), es el reconocimiento de la secularización de la civilización moderna: «Yo parto del hecho de que Dios cada vez más empujado fuera de un mundo que se ha vuelto adulto, del ámbito de nuestro conocimiento y de nuestra vida, y de que desde Kant en adelante ha conservado un espacio sólo más allá del mundo de la experiencia» *(Resistencia y rendición*, Carta del 30-VI-1944). En efecto, argumenta históricamente Bonhoeffer en uno de los pasajes centrales de *Resistencia y rendición*: «El movimiento en la dirección de la autonomía del hombre (entendiendo con esto el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en la ciencia, en la vida de la sociedad y del Estado, en el arte, en la ética y en la religión), que se inicia (no quiero entrar en discusión sobre la fecha exacta) alrededor del siglo XIII, ha alcanzado en nuestro tiempo una cierta conclusión. El hombre ha aprendido a bastarse por sí mismo en todas las cuestiones importantes sin la ayuda de la "hipótesis de trabajo: Dios". En las cuestiones referentes a la ciencia, el arte y la ética, esto es un hecho consumado, que prácticamente nadie se atreve ya a discutir; pero desde hace unos cien años esto vale en una medida cada vez mayor para las cuestiones religiosas; se ha visto que todo funciona también sin "Dios", y no menos bien que antes. Exactamente como en el campo científico, también en el ámbito generalmente humano "Dios" es cada vez más rechazado de la vida y pierde terreno» (*R.*, Cartas del 8-IV-1944, p. 389-99).

Este proceso que lleva a la autonomía del mundo, puntualiza nuestro autor, en el mes siguiente, «es *una* gran evolución. En teología, ante todo

Herbert de Cherbury, que ha sido el primero en afirmar la suficiancia de la razón para el conocimiento religioso. En moral: Montaigne y Bondin, que elaboran reglas de conducta en el lugar de las órdenes. En política: Maquiavelo, que separa la política de la moral común y crea la doctrina de la razón de Estado. Más tarde, muy distinto de él en los contenidos, pero parecido en lo que se refiere a la perspectiva de la autonomía de la sociedad de los hombres, H. Grotius, que formula su derecho natural como derecho de los pueblos, válido "etsi deus non daretur", "incluso si Dios no existiese". En fin, la contribución final de la filosofía: por una parte el deísmo de Descartes: el mundo es un mecanismo, que avanza autónomamente, sin intervención de Dios; por otro lado el panteísmo de Spinoza: Dios es la naturaleza. Kant en substancia es deísta, Fichte y Hegel son panteístas. En todas partes, la meta del pensamiento es la autonomía del hombre y del mundo. (En las ciencias de la naturaleza la cosa empieza evidentemente con Nicolás de Cusa y con Giordano Bruno y su doctrina —herética— de la infinidad del mundo... Un mundo infinito —como quiera que sea concebido— se basa en sí mismo, "etsi deus non daretur". La física moderna pone en discusión, ciertamente, la infinidad del mundo, pero sin con ello caer en el concepto antiguo de su perfección). Dios entendido como hipótesis de trabajo moral, político, científico es eliminado, superado; pero lo es también como hipótesis de trabajo filosófico y religioso (Feuerbach!)» (*R.*, Cartas del 16-VII-1944, p. 439).

Pues bien, puesto que la historiografía protestante y la católica están de acuerdo en ver en esta adquisición progresiva de autonomía una secesión creciente de Dios y de Cristo, sucede que cuanto más nos dirigimos a Dios y a Cristo *contra* esta evolución, tanto más esta última interpreta a sí misma como *anti*-cristiana (*R.*, Cartas del 8-VI-1944, p. 399). Es más, el mundo, habiendo dejado a sus espaldas el estado de «minoridad» (*Unmündigkeit*) y habiendo entrado iluminísticamente en el de «mayoría» *(Mündigkeit),* aparece tan «seguro de sí» que nada parece impedirle seguir su camino. Para contener esta «inquietante» seguridad del mundo la apologética cristiana ha bajado al campo de distintos modos. Por ejemplo, proponiendo una especie de «salto mortal hacia atrás al medioevo» (*R.*, Cartas del 16-7-1944, p. 439). Aunque, replica nuestro autor, «el principio de la Edad Media es la heteronomía en forma de clericalismo» (*Ib.*), por lo cual el retorno a él se configura como un simple gesto de desesperación realizado a costa de la realidad: «Es un sueño con las notas de: "Oh, si conociera el camino del retorno, el largo camino hacia la tierra de la infancia"» *(Ib.,* p. 400).

En consecuencia, más allá de estas discusiones de retaguardia, la apologética cristiana ha preferido seguir otra vía de contraposición al mundo moderno: la tradicionalmente «religiosa», consistente en demostrar

que el hombre por sí solo, *sin* Dios, no puede hacer nada. El concepto bonhoefferiano de religión, y la correspondiente antítesis entre religión y fe, son de ascendencia barthiana, si bien para nuestro autor se enriquecen con nuevos y originales desarrollos. Como es conocido, el teólogo de Basilea había opuesto el camino que del hombre y sus «necesidades» intenta llegar a Dios (= la religión) a la vía que desde Dios, de un modo imprevisible y gratuito, lleva al hombre (= la fe). Partiendo de Barth, el cual había acabado por «restaurar» la religión en nombre de la revelación, el último Bonhoeffer intenta ver en la religión (o en el llamado «apriori religioso») un fenómeno históricamente transitorio: «estamos yendo al encuentro de un tiempo completamente no religioso; los hombres, tal como son, simplemente no pueden ser religiosos» (*R.*, Cartas del 30-IV-1944, p. 348).

Y esto, probablemente, no sólo en el sentido (banal) de un desaparecer de hecho de la religión, sino en el sentido (más profundo) de su crisis de derecho: «Aquello que "ya" ha decaído —puntualiza Alberto Gallas— no son pues las manifestaciones religiosas (y por esto un eventual "renacimiento" suyo no contradice las tesis de Bonhoeffer), sino la aptitud de la religión para ser forma expresiva de la efectiva relación de Dios con el hombre actual y de la posible "sincera" relación del hombre actual con Dios» (La centralità del Dio inutile», *Saggio introduttivo* en *R.*, p. 31-2). Aunque Bonhoeffer no define de un modo completo el concepto de religión, intenta individuar, con sus aspectos constitutivos, el dualismo metafísico y platónico, la actitud individualista, intimista, legalista, y —sobre todo— la tendencia a representarse a Dios como un «Tutor» o un «Tapa agujeros». Hablando de un Dios «Tapa agujeros» (*Lückenbüsser)* Bonhoeffer intenta aludir, «con deliberada irreverencia» (I. Mancini) a la concepción según la cual Dios se manifiesta a sí mismo sobre todo en las situaciones insolubles de la vida y del pensamiento, configurándose en definitiva como un tipo de *deus ex machina,* o sea como una especie de «esparadrapo de consolación en la farmacia religiosa» (E. Bethge); «Las personas religiosas hablan de Dios cuando el conocimiento humano (alguna vez por pereza mental) ha llegado a su fin o cuando las fuerzas humanas fallan — y en efecto aquello que llaman en su ayuda es siempre el *deus ex machina,* como solución ficticia a problemas insolubles, o bien como fuerza ante el fracaso humano; siempre pues aprovechando la debilodad humana o frente a los límites humanos» (*R.*, Cartas del 30-IV-1944, ps. 350-51).

En efecto, el ámbito en el cual la defensa tradicional de Dios parece tener más éxito está constituido por el espacio existencial de las cuestiones últimas: «la muerte, la culpa — a las que sólo "Dios" puede dar una respuesta y para los cuales hay necesidad de Dios, de la Iglesia y del Pastor» (*R.*, Carta del 8-VI-1944, p. 399). Pero ¿qué pasaría, se pre-

gunta Bonhoeffer, cuando llegara un día en que tales cuestiones ya no existieran como tales, o sea cuando también ellas tuvieran que encontrar una respuesta sin Dios? «En este momento, prosigue nuestro autor, intervienen los epígonos secularizados de la teología cristiana, o sea los filósofos y los psicoterapeutas, y demuestran al hombre seguro, satisfecho, feliz, que en realidad es infeliz y está desesperado, solamente que no quiere reconocer encontrarse en una situación infeliz, de la cual no sabía nada y de la cual solamente ellos pueden salvarlo. Donde hay salud, fuerza, seguridad, simpleza ellos husmean un dulce fruto por roer o en el cual depositar sus maléficos huevos. Ellos, ante todo, intentan empujar al hombre hacia una situación de desesperación interior, y después han ganado la partida» *(Ib.)*.

Sin embargo, este procedimiento, que obliga a «agredir a algún infeliz cogido en un momento de debilidad y, por así decir, violentarlo religiosamente» (*R.*, Carta del 30-IV-1944, p. 349); funciona solamente, según el antiexistencialista y anti-tillichiano Bonhoeffer, en «un pequeño número de intelectuales, de degenerados, de aquellos que se creen la cosa más importante del mundo y que por lo tanto se ocupan con gusto de ellos mismos» (*R.*, Carta del 8-VI-1944, ps. 399-400). En cambio el hombre simple, que pasa sus días entre trabajo y familia, según nuestro autor, no tendría «ni tiempo ni ganas de ocuparse de su desesperación existencial y de considerar su felicidad quizás modesta bajo el aspecto de la "tribulación", del "cuidado", de la "desventura"» *(Ib.)*. Dando por hecho que los ataques de la apologética cristiana al mundo que se ha vuelto adulto resultan globalmente «sin sentido» (en cuanto representan «la tentación de hacer volver al período de la pubertad a alguien que ya es hombre, o sea que depende de cosas de las cuales, de hecho, ya no depende», *Ib.*; de «baja calidad» (en cuanto tratan de aprovechar la debilidad de una persona con objetivos que le son extraños y que no ha aceptado libremente», *Ib.*); «no cristianos» (en cuanto «Cristo es cambiado por un determinado nivel de la religiosidad del hombre, o sea por una ley humana» *Ib.*); Bonhoeffer hace su tesis característica según la cual Dios encuentra al hombre en *el centro y* no en *los límites* de sus posibilidades existenciales: «yo quisiera hablar de Dios no en los límites, sino en el centro, no en las debilidades, sino en la fuerza, no, por lo tanto, en relación con la muerte y con la culpa, sino en la vida y en el bien del hombre» (*R.*, Carta del 30-IV-1944, p. 351); «Dios quiere ser objeto de nuestro culto no en las cuestiones no resueltas, sino en las resueltas» (*R.*, Carta del 29-V-1944, p. 382); «La Iglesia no está allí donde fallan las capacidades humanas, en los límites, sino que está en el centro del pueblo» (*R.*, Carta del 30-IV-1944, p. 351).

Con estas premisas, el problema fundamental del último Bonhoeffer «qué es verdaderamente para nosotros, hoy, el cristianismo, o también

quién es Cristo» *(Ib.,* p. 348), no puede evitar ser traducido a la cuestión, dejada sin resolver por Barth, de cómo hablar de Dios y del cristianismo de un modo *no-religioso,* respetando la alcanzada autonomía y madurez del mundo. En efecto, en un contexto social ya no religioso, la única metodología de anuncio del mensaje cristiano parece ser la interpretación no-religiosa del cristianismo mismo: «Yo quiero por lo tanto alcanzar esto, que Dios no sea relegado de contrabando en algún último espacio secreto, sino que se reconozca simplemente la mayoría de edad del mundo y del hombre, que no se "vista" al hombre en su mundanidad, sino que se lo compare con Dios en sus posiciones más fuertes, *que se renuncie a todas las astucias curiles,* y no se consideren la psicoterapia y la filosofía existencial instrumentos que abren la puerta a Dios» *(R.,* Carta del 8-VII-1944, p. 423, cursivas nuestras).

Al contrario, en nombre de la «honestidad intelectual» *(intellektuelle Redlichkeit)* si se quiere de verdad hablar de Dios de un modo no-religioso es necesario hacerlo sacando a la luz el ser-sin-Dios-del mundo: «no podemos ser honestos sin reconocer que debemos vivir en el mundo "etsi deus non daretur"» *(R.,* Carta del 16-VII-1944, p. 440); «debemos vivir como hombres capaces de enfrentarnos a la vida sin Dios» *(Ib.)*; «El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios es el Dios ante el cual estamos permanentemente. Delante y con Dios vivimos sin Dios» *(Ib.)*; «Ser cristiano no significa ser religiosos de una determinada manera... sino que significa ser hombres» *(R.,* Carta del 18-VII-1944, página 441).

920. EL ULTIMO BONHOEFFER: EL «ENIGMA» DE UN PENSAMIENTO «OBSCURO».

Que las tesis de *Resistencia y rendición,* sobre todo las últimas citadas, contienen en sí algo «enigmático» es un juicio difícilmente contestable — sin que por esto se deduzca la poco generosa conclusión de Barth según la cual Bonhoeffer sería un pensador substancialmente «impulsivo, visionario» (Carta a P. W. Herrenbrück del 21-12-1952; cfr. *Die mündige Welt,* Munich, 1955, I, p. 121 y sgs.). Por lo demás, el primero en admitir «la obscuridad» de algunas de sus expresiones ha sido el mismo Bonhoeffer.

¿Qué significa por ejemplo la afirmación según la cual debemos «hacer frente a la vida sin Dios»? ¿Quizás que debamos volvernos ateos *tout court*? Una lectura de este tipo, que haría de Bonhoeffer un heraldo de la secularización y de la muerte de Dios choca palmariamente contra los textos, puesto que nuestro autor escribe que «vivimos *sin* Dios pero *Delante* y *con* Dios» (cursivas nuestras). Pero ¿qué quiere decir teológica-

mente y filosóficamente hablando, que «Delante y con Dios vivimos sin Dios» (en el texto original: «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott»)? Obviamente, una expresión de este tipo es una patente autocontradicción (dictada por una mente transtornada) o tiene este sentido: debemos vivir sin el falso Dios Tutor y Tapa agujeros de la «religión» en presencia del Dios verdadero de la «fe» concebido no ya como un enemigo de la autonomía del hombre y de la mayoria de edad del mundo, sino como su estímulo y garantía («Dios nos da a conocer que debemos vivir como hombres capaces de afrontar la vida sin Dios»). En otras palabras, Bonhoeffer intenta probablemente decir, tras la estela de todo su discurso acerca de la «religión», que debemos dejar de considerar a Dios en términos de solución de nuestros problemas o de nuestro egoísta usufructo para relacionarnos con Él en los términos del amor — es decir que debemos renunciar a pensar como paganos (= de un modo «religioso») para pensar finalmente como cristianos (= según la «fe»).

El Dios de los cristianos, puntualiza en efecto Bonhoeffer, no es el Ser sumo que viene al encuentro de las nencesidades de los hombres, esto es, un mito que sirve para proteger al individuo de sus miedos y favorecer sus deseos, sino un paradójico Dios «impotente» que se manifiesta en el sufrimiento de Cristo crucificado: «"Los cristianos están cerca de Dios en su sufrimiento", esto distingue a los cristianos de los paganos. "No podéis velar conmigo una hora?", pregunta Jesús en el Getsemaní. Esto es el vuelco de todo aquello que el hombre religioso espera de Dios» (*R.*, Carta del 18-7-1944, p. 441). Pero el Dios cristiano, observa al mismo tiempo Bonhoeffer, está mucho más cerca cuando más parece que nos abandona. El Dios impotente que nos abandona y que nos dice que suframos con Él es precisamente el Dios verdadero que está *con* nosotros. En otros términos, «el abandono es la forma de compañía adecuada a este hombre en este mundo: «la forma que no reduce (más bien exalta) la responsabilidad del hombre, y substrae a Dios a la de otro modo inevitable reducción a "tapa agujeros"» (A. GALLAS, «La centralità del Dio initule», cit., p. 43). En conclusión, sólo estando dispuesto a vivir sin el Dios-tutor de la religión se puede encontrar al Dios verdadero de la fe y nos podremos disponer a vivir como hombres que han alcanzado la mayoría de edad.

Todo esto explica por qué Bonhoeffer, eliminando toda antítesis o competencia ante la idea de Dios y el progreso del hombre hacia la autonomía, se muestra confiado en el proceso moderno de la secularización: «El mundo adulto está más sin Dios que el mundo no adulto, y precisamente por esto quizás más cercano a Él» (*R.*, Carta del 18-VII-1944, p. 442), «La mayoría de edad del mundo ya no es entonces motivo de polémica y de apologética, sino que realmente es entendida mejor de cuanto se comprenda a sí misma; es decir, a partir del evangelio, de Cristo»

(R., Carta del 8-VI-1944, p. 402). De cuanto se ha dicho se comprende por qué Bonhoeffer también cree que Cristo puede ser verdaderamente el Señor de *todos* — y por lo tanto también de quienes rechazan la creencia en Dios tal como se ha producido históricamente hasta ahora, o sea bajo las formas de la «religión». En efecto, según Bonhoeffer, «Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida» (*R.*, Carta del 18-VII-1944, p. 422). Por lo tanto, en vez de «hablar» religiosamente de Dios (contra este tipo de «locuacidad fácil» nuestro autor propone entre otras cosas la llamada «disciplina de lo arcano» —*l'Arkandiszplin*—dirigida a proteger con el silencio, el nombre de Dios) el creyente más bien debe «obrar» mundanamente a favor del prógimo, sabiendo que Cristo llama a consufrir (*mitleiden*) con Él por los dolores del mundo: «Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con un ser, el más alto, el más potente, el mejor que se pueda pensar —ésta no es una auténtica transcendencia— sino más bien a una nueva vida en el "estar-para-los-demás", en particular del ser de Jesús. La transcendencia no es el compromiso infinito no alcanzable, sino el próximo que se da cada vez, que es alcanzable» (*R.*, «Proyecto para un estudio», p. 462). En consecuencia, como se ha observado algunas veces, el pensamiento de Bonhoeffer parece «reconocer francamente y sin reservas la autónoma humanidad del hombre» y se inclina a configurarse como una respuesta aún más radical que la barthiana al ateísmo y al humanismo de Feuerbach, puesto que «Mientras éste había querido renegar de Dios para salvar la grandeza del hombre, Bonhoeffer intenta demostrar cómo se puede creer en Dios y al mismo tiempo en el hombre» (F. ARDUSSO, G. FERRETTI, A.M. PASTORE, U. PERONE, *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici,* Turín, 1980, p. 157, cursivas nuestras; desde ahora denominado con la abreviación AA. Vv.).

Esto es sin duda verdad, aunque hay que añadir que el pensamiento de Bonhoeffer, más allá de sus "intenciones", aparece objetivamente en equilibrio entre dos tendencias contrapuestas —la autonomistica y secularística por un lado, la teológica y cristocéntrica por otro— entre las cuales no parece encontrar motivos de medicación eficaces. En efecto, ¿cómo se concilia, en Bonhoeffer, la interpretación positiva de la autonomía del mundo moderno —la cual implica, por su explícita admisión, que el mundo «vive y se basta a sí mismo», teniendo las leyes de su propio ser y de obrar *en sí mismo*— con la segunda tesis según la cual la realidad tiene sentido y espesor solamente *en virtud de Cristo*? ¿Cómo puede Bonhoeffer subrayar simpatèticamente el proceso de secularización de la edad moderna —naciente de la idea de la positividad y autonormalidad de la vida humana— y al mismo tiempo permanecer fiel a su radical y no desmentida doctrina de lo último y de lo penúltimo, la cual implica que la «vida en sí, rigurosamente hablando, es un nada»

(*E.*, p. 126; cfr. §918) que adquiere un sentido únicamente *en* Cristo, *por* Cristo y *con* Cristo? En otros términos aún, ¿cómo puede, Bonhoeffer, dar por descontado que el mundo, desde la política a la moralidad, pueda «funcionar» en base a *sus* leyes inmanentes y defender al mismo tiempo una lectura cristológica de lo real que hace de Cristo la Estructura o la Forma de la realidad y el manantial de *todo* sentido o valor: «Todo aquello que hay de humano y de bueno en el mundo perdido, está en el lado de Jesucristo» (*E.*, p. 120); «si ha vivido un hombre como Jesús, entonces y sólo entonces para nosotros hombres vivir tiene un sentido» (*R.*, Carta del 21-VIII-1944, p. 474)? En otras términos, como ha observado por ejemplo Nynfa Bosco, «nadie tiene el derecho de olvidar que, aún en la *Ética, y* en las mismas cartas desde la cárcel, Bonhoeffer expresa, sobre el hombre, el mundo, la historia *en sí* juicios de una negatividad tan radical que no hubieran disgustado ni siquiera al joven Barth» (*D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte,* Turín, 1975, p. 133).

Por otro lado, ¿una reivindicación radical de la autonomía del hombre no comportaría, quizás, un ateísmo o agnosticismo, esto es, la perspectiva —inaceptable para el creyente Bonhoeffer— de un vivir sin Dios en presencia de *ningún* Dios? Pero entonces ¿se debe concluir que el ser-hombres presupone necesariamente ser-cristianos y que fuera de Cristo no hay humanidad? Tal parece ser, en ciertos aspectos, la respuesta de Bonhoeffer. En un apunte titulado «Si es posible una palabra de la Iglesia al mundo» (que se remonta con toda probabilidad al período de Tegel) nuestro autor, en efecto, escribe: Ahora uno se hace la pregunta de saber si verdaderamente el mundo y los hombres existen solamente con motivo de la fe en Cristo; la respuesta es afirmativa, en el sentido de que Jesucristo ha vivido para el mundo y para los hombres, y por lo tanto, solamente cuando todo tiende hacia Cristo, el mundo es realmente mundo y el hombre realmente hombre, según *Mt.*, 6, 33. Reconocer que todo lo creado existe por motivo de Cristo y subsiste en él (*Col.*, 1, 16 y sgs.) es el único modo de tomar verdaderamente en serio al hombre y al mundo» (*E.*, Apéndice IV, p. 305).

Pero llegados a este punto, ¿qué queda de tan celebrada autonomía (en sentido moderno) del hombre? Es más, volvemos a preguntarnos, una vez postulada la presencia estructurante (o «formal») de Cristo en el ámbito de la realidad, ¿no resulta excluida a priori la *auto*-normatividad del mundo? ¿Quizás que Bonhoeffer no resulta más coherente con su propio cristocentrismo de partida, cuando escribe, en el mismo apunte, que «ante Dios no hay autonomía, puesto que la ley de Dios que se revela en Jesucristo es ley de todos los ordenamientos terrenos» (*Ib.*), por lo cual «La predicación de la Palabra de Dios hecha por la Iglesia saca a la luz los límites de cualquier autonomía? (*Ib.*). Ugo Perone, refiriéndose a las dificultades relativas a la reivindicación bonhoefferiana de la

autonomía del hombre, escribe: «Indudablemente aquí se puede suscitar un problema, que... recorre la totalidad del pensamiento teológico de Bonhoeffer. Si el fundamento último de la realidad del hombre está en Cristo, ¿cómo puede existir un verdadero encuentro de la realidad del hombre y de la realidad de Dios? En otras palabras, si la realidad humana encuentra en Cristo fundamento, como se la puede aún llamar realidad *del* hombre? O aún, la autonomía del hombre ¿no se niega con esto, inmediatamente después de haber sido admitida? No faltan argumentos para responder a esta objeción, aunque nos parece que sigue conservando una cierta validez. O mejor dicho, me parece que esta objeción, precisamente por fidelidad a Bonhoeffer, debe plantearse y superarse» (ob., cit., página 88).

Francamente, según los *textos* de nuestro autor, no vemos cómo pueden existir «argumentos» convincentes para superar tal objeción — o sea cómo Bonhoeffer puede poner de acuerdo lógicamente la tesis (de matriz ¡luministica y moderna) de la autonomía del mundo, concebido como organismo que «vive y se basta» a sí mismo, con la tesi (de matriz teológica y protestante) según la cual sin Cristo el mundo no tiene, *por sí mismo,* sentido o valor. Para desatar este nudo crítico algunos estudiosos han entrado en la vía de la «historicización», consistente en atribuir el primer polo del dilema (la autonomía del mundo), al ultimísimo Bonhoeffer (el del año 44) y el segundo polo (el cristocentrismo luterano) al Bonhoeffer precedente. Sin embargo esta hipótesis, como ya se ha indicado a propósito de la presunta «coupure» del pensamiento bonhoefferiano (§916), no aparece suficientemente sufragada por los documentos que están a nuestra disposición, por cuanto el último Bonhoeffer, aunque subrayando (y exasperando) el tema de la autonomía, no abandonó, con todo, la motivación cristocéntrica.

Otros estudiosos han tratado de superar la dificultad afirmando que para el ultimísimo Bonhoeffer ser-cristiano significa en definitiva ser-hombre, o sea vivir de manera libre y responsable la propia humanidad de tal modo que la llamada a Cristo y la llamada a la autonomía no se encuentren en una relación de potencial antítesis, sino de substancial armonía (y de recíproco reforzamiento). Sin embargo, si ser cristianos quiere decir simplemente ser hombres, ¿qué *diferencia* (substancial) existe aún entre los cristianos y los demás hombres, entre el cristianismo y los filósofos de la modernidad? ¿Tal vez que el cristianismo es sólo una exhortación a vivir como mayores de edad (en sentido ilumínístico-kantiano) y a realizar de manera altruista el propio estar-en-el-mundo? Obviamente, si se respondiera en sentido positivo a esta pregunta, como hará cierta teología de la secularización y de la «muerte de Dios», no sólo se perdería de vista la *especificidad* del cristianismo, sino que se perdería su apertura a lo transcendente.

Viceversa, si se respondiera, con mayor fidelidad a Bonhoeffer y a sus textos, que ser cristianos no implica «el plano y banal ser-aquí de los iluminados, de los atareados» (*R.*, Carta del 21-VII-1944, p. 445), puesto que presupone toda una serie de creencias de fe, de actitudes éticas y de promesas escatológicas (que giran alrededor del suceso de la muerte y resurrección de Cristo), nos encontraremos otra vez aún que tendremos que observar que el hombre, lejos de bastarse a sí mismo, puede ser hombre sólo en virtud de Alguien (Cristo-Dios) que lo hace verdaderamente tal. Tanto es así que Bonhoeffer llega a decir que el mundo puede (y debe) «funcionar» *sin* Dios («etsi Deus non daretur») sólo a condición de entender, por Dios, el Dios «tapa agujeros» de la religión — pero no ciertamente el Dios "verdadero" de la fe (el Dios «en presencia» del cual estamos y debemos estar). Por otra parte, ¿desde cuándo un cristiano ha podido hipotizar que el mundo pueda funcionar *sin* Cristo-Dios? Una propuesta de este tipo ¿no equivaldría quizás, por parte de un creyente, a un vulgar suicidio teológico (y lógico)? En síntesis, desde cualquier ángulo en que se mire la cuestión, estamos obligados a reconocer que la teología de Bonhoeffer se encuentra ante antinomias y osbcuridades de fondo, que ninguna elucubración interpretativa ha conseguido hasta ahora resolver.

En consecuencia, la tentativa bonhoefferiana de salvar, *junto a* Dios, la autónoma humanidad del hombre y la autónoma mundanidad del mundo, bien lejos de ser algo «pacífico» (o de dar por descontado en su validez) esconde en sí un avispero de problemas teológicos y filosóficos, que ponen a la luz la dificultad *estructural* de su proyecto de poner de acuerdo *dos* tradiciones de pensamiento (la teológico-cristiana y al iluminístico-laica) históricamente y conceptualmente distintas, y, en ciertos aspectos, *opuestas*. Obviamente, este carácter *bifronte* del pensamiento de Bonhoeffer, aun poniendo en evidencia el nudo problemático en el cual se debate su filosofar teológico (del cual, en último análisis, nacen más preguntas que respuestas), no disminuye en absoluto, sino que acentúa, la *originalidad* de su manera teológica de relacionarse con el mundo moderno. Originalidad con la cual no ha podido (y no puede) dejar de medirse la cultura contemporánea, que ha sacado del mártir de Flossenburg —además de una lección ejemplar de vida y de fe— una fuente inagotable de estímulos y de «provocaciones» intelectuales.

921. RAHNER: VIDA Y OBRAS.

En el ámbito católico, la problemática de la «renovación» de la teología está representada sobre todo por Rahner, activo desde los años cuarenta y convertido después en la figura intelectual sobresaliente del Concilio Vaticano II.

KARL RAHNER nace en Friburgo de Brisgovia en 1904. Crecido en una familia católica (de la cual fue huésped Pier Giorgio Frassati), en 1922, siguiendo el ejemplo de su hermano Hugo, ingresa en la Compañía de Jesús. De 1924 a 1927 estudia filosofía y, desde 1929 hasta 1932, teología. Durante sus estudios de filosofía profundiza sobre todo en Tomás de Aquino y Kant, inspirándose en las ideas de Joseph Maréchal (1878-1944), que había puesto en confrontación el tomismo con el cristianismo, tratando de utilizar el método transcendental de Kant con el propósito de un replanteamiento de la teoría tomistica del conocimiento. Ordenado sacerdote (1932), por voluntad de sus superiores, que pensaban utilizarlo como docente de historia de la filosofía, Rahner es enviado a Friburgo para especializarse, donde enseñaba, entre otros, M. Heidegger. Gracias a este último, entra en contacto con el pensamiento existencialista europeo. Hablando más tarde de su relación con el filósofo alemán, limitada substancialmente a *Essere e Tempo*, Rahner declarará: «Como teólogo diría que de Heidegger no he podido recibir grandes influencias en mi campo específico porque sobre estos argumentos él no escribió ninguna frase. En cambio, en cuanto al modo de pensar, en cuanto al coraje de poner en cuestión muchas cosas tradicionales que se consideran obvias, en cuanto al esfuerzo de incluir en la teología cristiana de hoy también la filosofía moderna: aquí he aprendido alguna cosa de Heidegger y le estaré siempre agradecido (K. RAHNER, *Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss*, Friburgo, 1984; trad. ital., *La fatica di credere*, Roma, 1986, p. 49).

En Friburgo, aunque siguiendo las lecciones y los seminarios de Heidegger, trabaja con el católico Martin Honecher, que sin embargo le suspende la tesis de licenciatura (dedicada a problemas de gnoseologia tomistica), acusándolo de inspirarse en el autor de *Essere e Tempo* y los filósofos modernos *(Ib.*, p. 45). Él, con todo, no tuvo que rehacer su tesis (que sería publicada más tarde con el título *Geist in Welt*) puesto que sus superiores lo «desviaron» *(Ib.)* a Innsbruck a estudiar teología. Aquí, hacia finales de 1936, se licencia en teología y, en el verano siguiente, obtiene la residencia para enseñar teología dogmática. Después del cierre de la facultad teológica de Innsbruck por parte de los nazis, se refugia en Viena, donde se dedica a la formación teológica de sacerdotes, religiosos y laicos. Hacia el final de la guerra es capellán en Baviera y vuelve a enseñar dogmática (desde 1945 hasta 1948). En 1949 es catedrático en Innsbruck. Con el Concilio Vaticano II su fama y su prestigio internacional aumentan notablemente. A pesar de la hostilidad abierta en ciertos ambientes eclesiásticos, que en vísperas del Concilio le dictan la prohibición de escribir, es plenamente rehabilitado tanto por Juan XXIII, que lo nombra «perito» conciliar (permitiéndole así seguir e influir sobre los trabajos de la Assise), como por Pablo VI, que en 1969

lo nombra miembro de la comisión intelectual de teólogos católicos (sobre la compleja evolución de las relaciones entre Rahner y el Concilio, cfr., H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführungin sein Leben und Denken,* Friburgo, 1985).

En 1964 pasa a la Universidad de Munich, donde es llamado a suceder a Romano Guardini en la cátedra de filosofía de la religión y *Weltanschauung* católica. En 1967 es docente en Münster. En el decenio 1966-76 su actividad se caracteriza por un compromiso incansable en favor de la difusión de los principios del Concilio y por la particular atención con la cual sigue los nuevos movimientos post-conciliares, comprometidos en la problemática de la secularización y en el «diálogo» con el ateísmo y el marxismo. En este período, Rahner aparece realmente, a pesar de los continuos ataques del ala conservadora del catolicismo, como «la más fuerte potencia teológica del momento». Tanto es así que en una encuesta entre los estudiantes de la Universidad Pontificia Gregoriana, a la pregunta «¿Cuáles son a vuestro parecer los teólogos que hoy tienen mayor influencia?» el 48% respondía «Karl Rahner», el 20% «S. Tomás de Aquino» y «E. Schillebeeckx»; el 17% «S. Agustín» y «Küng», etc. (en «Orientierung» 14 de septiembre de 1972; cfr. K. RAHNER *Nuovo Saggi,* Roma, 1975, vol. v, Editorial). Convertido en profesor emérito (1971), Rahner transcurre el período posterior en Munich. En los años ochenta regresa a Innsbruck, donde muere el 30 de marzo de 1984 — mientras su pensamiento, paralelamente a la extinción de ciertos entusiasmos conciliares, aparecía ya muy «superado».

La actividad publicística de Rahner se ha desarrollado a un ritmo incesante y comprende casi 4.000 títulos. Entre sus primeras obras, de carácter específicamente filosófico, o de unión entre filosofía y teología, encontramos *Geist in Welt* («El espíritu en el mundo», Innsbruck, 1939, reelaborada a cargo de J. B. Metz, Munich, 1957, la ya citada tesis de licenciatura de nuestro autor, que versa, como indica el subtítulo «Sobre la metafísica de la consciencia finita en Tomás de Aquino»; *Hòrer des Wortes* («Oyente de la palabra», Munich, 1941, reelaborada a cargo de J. B. Metz, Munich, 1963), el escrito filosófico más importante de nuestro autor, surgido de un curso de clases dictadas en Salzburgo en el verano de 1937. La principal colección de los escritos teológicos de Rahner está formada por los *Schriftenzur Theologie,* en varios volúmenes (Einsiedeln, a partir de 1954; trad. ital., Edizioni Paoline, Roma, a partir de 1964). Entre estos últimos recordamos: *Saggi di antropologia soprannaturale* (Roma, 1965), *Saggi teologici* (Roma, 1965), *Saggi di cristologia e di mariologia* (Roma, 1965), *Saggi di spiritualità* (Roma, 1966), *Saggi sulla Chiesa* (Roma, 1966) y, sobre todo, los *Nuovi Saggi,* en varios libros (Roma, empezando en 1968). Otra colección de escritos teológicos es *Sendung und Gnade* («Misión y gracia», Innsbruck, 1959). En

la serie «Questiones disputatae », señalamos de K. Rahner *Zur Theologie des Todes* («Sobre la teología de la muerte», Friburgo, 1958). *Das Problem der Hominisation* («El problema de la Hominización», Friburgo, 1961, en colaboración con P. Overhage), *Christologiesystematisch und exegetisch* («Cristologia. Prospectiva sistemática y exegética», Friburgo, 1972, en colaboración con W. Thüsing).

Entre los muchos trabajos de carácter más divulgativo nos limitamos a indicar: *Lafe en el mundo* (Friburgo, 1961), *Yo creo en Jesucristo* (Einsiedeln, 1968), *Libertady manipulación en la iglesia y en la sociedad* (Munich, 1970), *Transformación estructural de la iglesia como deber y como chance* (Friburgo, 1972), etc. Entre los trabajos editoriales de Rahner sobresalen: la segunda edición de *Lexikon fürTheologie und Kirche* (1957-67), el *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964-69), el léxico teológico *Sacramentum mundi* (1967-69), «Concilium» (fundada con E. Schillebeeckx) y la «Revista Internacional de Diálogo».

El trabajo final de Rahner está representado por *Crundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff desChristentums* («Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo», Friburgo, 1976), una formidable obra que retoma los motivos de fondo de su pensamiento (Metz la ha saludado como «la única *Summa* teológica de nuestro tiempo».

922. RAHNER: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.

Rahner es uno de los teólogos del novecientos que más ha insistido en la indispensabilidad de la filosofía por parte de la teología: «no puede haber presentación de la revelación sin teología y no puede haber teología sin filosofía. Una teología no-filosófica sería una mala teología. Y una teología que sea mala no puede prestar el debido servicio a la proclamación de la revelación» *(Nuovo Saggi,* vol. I, trad. ital., Roma, 1968, p. 150), «no existe teología que no incluya inevitablemente en sí filosofía, que pueda reflexionar y reflexione de hecho sobre la fe cristiana sin el auxilio de una filosofía» *(Nuovo Saggi,* vol. V, trad. ital., Roma, 1975, p. 109). En efecto, según Rahner, una teología totalmente «autónoma» de la filosofía, esto es, anclada en posiciones «positivistico-fideísticas», estaría totalmente destinada a caer «en una filosofía banal, no verificada críticamente» *(Uditori della parola,* trad. ital., Turín, 1967, p. 55) o sea en una «filosofía sofisticada teológicamente y en el fondo falsa» *(Ib.,* p. 54). Además, una teología que no tuviese en su base una filosofía dirigida a demostrar de un modo filosófico, e independientemente de la teología misma, una abertura *constitutiva* del hombre hacia Dios, correría el riesgo de hacer de la fe algo «colgado en el aire», o sea privado de un significado *substancial* para el hombre.

En consecuencia, aun siendo consciente de vivir en «un tiempo en el cual incluso entre los teólogos católicos está difundido un escepticismo exagerado ante una teología fundamental y una justificación "racional" de la fe» (*Ib.*), Rahner proclama el «oportet philosophari» (*Nuovo Saggi*, vol. III, trad. ital., Roma, 1969 p. 75) y la conveniencia de una «filosofía fundamental» capaz de suministrar una sólida base «teorético-científica» a la teología. Pero ¿qué caracteres debe poseer una filosofía que quiera ser *autónoma* y, al mismo tiempo, *preparatoria* respecto a la teología? Según Rahner, una filosofía de este tipo no puede ser sino «una antropología metafísica» o «una antropología teológica fundamental», o sea un discurso especulativo sobre el hombre («antropología») dirigido a sacar a la luz su constitucional «predisposición» o «idoneidad» ante una posible auto-revelación de Dios («antropología *teológica») y* capaz de servir como base o preámbulo racional de la teología («antropología teológica fundamental»). En otros términos, la filosofía de la religión debe configurarse como «metafísica de *una potentia oboedientialis* respecto a la revelación de Dios transcendente» (*Uditori della parola,* cit., p. 209).

Este esquema teórico, según Rahner, presenta indudables ventajas metodológicas respecto a las tradiciones protestantes y católicas. En efecto, a diferencia de la filosofía protestante de la religión —que hace de Dios la simple objetivación de la subjetividad humana (pensemos en la teología liberal y su inversión atea en Feuerbach) o bien el término contradictorio, y absolutamente imprevisible, del hombre (pensemos en la teología dialéctica del primer Barth)— la posición de Rahner permite «demostrar cómo la apertura positiva a una eventual revelación de Dios, y por lo tanto a la teología, forma parte de la constitución esencial del hombre sin que por esto el contenido de la revelación se convierta en un correlato objetivo, determinable sólo a la luz de tal apertura» (*Ib.,* p. 54). Por cuanto se refiere al catolicismo, Rahner confirma que la propia filosofía de la religión tiene la ventaja de suministrar un fundamento filosófico más directo y satisfactorio de la revelación, por cuanto «en la teología fundamental tradicional se explica sólo de modo muy inadecuado cómo el hombre por una parte, a fuerza de su constitución esencial y de su naturaleza espiritual, puede ser capaz de recibir tal "ampliación" de sus conocimientos, y por otra parte cómo estos conocimientos revelados no son ya fundamentalmente una realización necesaria de su constitución esencial» (*Ib.,* p. 45).

Al mismo tiempo, aquélla tiene la ventaja de proporcionar un concepto de filosofía «cristiana» aún más adecuado y respetuoso para con las recíprocas autonomías entre filosofía y teología. En efecto, según Rahner, la filosofía resulta «cristiana» no porque la teología hace la función de norma negativa que la preserve del error (según el modelo escolásti-

co), sino porque, demostrando con la sola fuerza de la razón cómo el hombre está estructuralmente abierto a una posible revelación de Dios, «se supera» necesariamente en teología: «La filosofía es cristiana en un sentido auténtico y originario, cuando se constituye con medios propios a sí misma y, por lo tanto, al hombre en cuanto *bautizable* y llega por sí misma a una actitud por la cual se dispone ser superada por la teología fundada eventualmente por Dios. Tal "superación" se entiende en el triple significado que tal término tiene, por ejemplo, en Hegel: la filosofía se supera, o sea se anula a sí misma, en cuanto agota su propia misión y renuncia a la pretensión de ser la última justificación existencial de la vida humana» *(Ib.,* p. 51). Por lo cual, la filosofía, entendida en su justo significado, tiene siempre un carácter «porvenirístico», en cuanto ella es siempre «preparado Evangelii». Y esto «no en el sentido de un bautizo posterior, sino porque constituye al hombre como posible oyente del mensaje de Dios

En conclusión, el futuro de la filosofía es necesariamente la teología: «Dios ha querido la verdad de la filosofía, solamente porque quería para nosotros la verdad de un propio autodesvelamiento... por esto Él tuvo que crear a aquél que la podía callar, tuvo que crear al filósofo que, pudiendo experimentar personalmente a Dios como aquél que calla sobre sí mismo, podía aceptar la revelación *como gracia» (Nuovi Saggi,* vol. I, trad. ital., Roma 1968, p. 144).

923. RAHNER: EL «GIRO ANTROPOLÓGICO».

El giro metodológico que Rahner piensa haber realizado en teología —sea en la «teología fundamental» sea en la «teología de la revelación»— consiste en el que él mismo ha definido como «giro antropológico» (*antropologische Wende*)o «giro antropocéntrico» (cfr. *Nuovo Saggi,* vol. III, cit., ps. 45-72).

El hilo conductor de tal giro consiste en la idea según la cual «La antropología es el "lugar" que incluye toda la teología» (AA. Vv., *Muysterium Salutis,* trad. ital., Brescia, 1970, p. 12). Esta confirmación no implica de ningún modo un rechazo del teocentrismo tradicional. En efecto, una vez interpretado el hombre como el «ser de la absoluta transcendencia hacia Dios», teocentrismo y antropocentrismo dejan de configurarse como términos de una alternativa para convertirse en una única cosa expresada desde dos ángulos diversos *(Nuovo Saggi,* vol. III, cit., p. 45). En otros términos, el antropocentrismo teológico rahneriano no excluye la *centralidad* ontológica y teológica de Dios, sino que expresa simplemente un rechazo metodológico «de aquella teoría que considera al hombre como un tema particular al lado de muchos otros (los ángeles

o el mundo material, por ejemplo); o que afirma la posibilidad de enunciados sobre Dios que no sean al mismo tiempo enunciados sobre el hombre o viceversa» *(Ib.,* p. 46). Análogamente, el antropocentrismo teológico no está en absoluto en contradicción con el «cristocentrismo», por cuanto hablar de Cristo para los cristianos, significa hablar del hombre y viceversa» *(Ib.).*

Este «giro antropológico» forma una unidad con el modo «transcendental» de plantear los problemas teológicos. Por «teología transcendental», o «antropología teológica transcendental» Rahner entiende la búsqueda de las estructuras antropológicas *a priori* que hacen posible y significante, por parte del individuo, la aceptación de las verdades a posteriori de la revelación, haciendo que él sea constitucionalmente *receptivo* ante ellas. El hecho de que en las verdades (históricas) de la revelación el hombre encuentre una respuesta a posteriori a sus propias (intemporales) exigencias a priori, no significa sin embargo (la advertencia es importante) que, según Rahner, el a posteriori sea *deducible* del a priori. En efecto, aunque en el hombre exista una receptividad a priori para con el a posteriori —o sea para el mensaje de salvación— no se puede establecer absolutamente a priori ni que Dios deba hablar, ni *cómo* y cuándo deba hablar. En consecuencia, aun viniendo al encuentro de las espectativas a priori del hombre, o sea de su estructura ontológico-existencial, la salvación, desde el punto de vista de nuestro autor, representa un indeducible dato a posteriori, o sea alguna cosa que eventualmente se "muestra" de hecho (por obra de Dios), pero que no se "demuestra" nunca de derecho (por obra del hombre). Por aclararlo todo con un ejemplo del mismo Rahner: «La persona concreta que yo amo, aquella a la que mi amor encuentra, en la cual mi amor se realiza (sin la cual éste no existe) no puede ser deducida de las posibilidades apriorísticas de un hombre, sino que es más bien un "factum" imprescindible, superabundante, un hecho histórico. Sin embargo, el amor hacia la persona concreta se autocomprende sólo si entiende que el hombre es un ser que, para no traicionar su esencia, debe encontrar necesariamente en el amor su propia realización...» *(Ib.,* p. 56).

Análogamente, la realidad de Cristo salvador no puede ser deducida de la expectativa humana en «un absoluto portador de la salvación», puesto que resulta soteriológicamente indispensable que el hombre, más allá de toda deducción transcendental, «encuentre» de hecho a Jesús de Nazareth y vea en él *al* portador auténtico de la salvación: «La aparición histórica de un Salvador absoluto, la encarnación del Logos divino en nuestra historia, es el milagro absoluto que nos viene al encuentro sin que pueda ser deducido y por lo tanto sin que pueda ser especulativamente arrebatado» (*Corso fondamentale sulla fede,* trad. ital., Roma, 1977, 4ª ed. 1984, p. 272). Sin embargo, la fe en Cristo alcanza la *plena*

comprensión existencial de sí misma sólo cuando llega a aferrar que Cristo es la respuesta absoluta a la demanda absoluta de salvación que está en el hombre. Como se puede notar, entre Rahner y Tillich existe, a este propósito, una básica concordancia, puesto que ambos tienden a concebir la revelación como una serie de (libres) respuestas *divinas* a una serie de (necesarias) peticiones *humanas:* «La importancia soteriológica de un objeto de la teología... puede convertirse en un tema de interrogación solamente en la medida en que se vuelve también tema la *capacidad de recepción* "soteriológica" del hombre *hacia* este objeto» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 57).

Si bien ha sido acusado varias veces de «reducir» los misterios de Dios y de la salvación «a la medida» del hombre (o al significado existencial que poseen para el individuo), Rahner está convencido de que la teología transcendental (quedando a salvo el carácter sobrenatural e indeducible de las verdades de la fe) es el único modo válido de hablar con provecho de Dios al hombre de hoy. En efecto, a su juicio, sin una reflexión transcendental dirigida a someter los enunciados teológicos a una verificación de su valor antropológico, el cristianismo correría el riesgo de aparecer, a los ojos de los demás, como una especie de «lírica conceptual» *(Ib.,* p. 59) o de «gratuita mitología» *(Ib.)* inaceptable para una mente adulta: «El hombre hoy ya no considera dignos de fe los *contenidos* de la revelación y esto por culpa de la teología. Por ello, no es del todo ilógico que él piense que puede dudar también sobre *el hecho* de la revelación» *(Ib.,* p. 66), «Tratamos de mirar con la máxima objetividad posible la situación espiritual de nuestros días: una persona no educada en un ambiente y según una mentalidad cristiana, oye el enunciado: "Cristo es el Dios hecho hombre"; su primera reacción es la de rechazarlo, como si se tratase de un mitologema a descartar a priori como objeto de reflexión y de discusión (como hacemos también nosotros *cuando oímos que el Dalai Lama se considera una reencarnación de Buda*)» *(Ib.,* p. 65). En cambio, gracias a la reflexión transcendental, las verdades de la fe se aclaran en toda su seriedad y profundidad, configurándose como verdades que aún no procediendo *del* hombre están, con todo, dirigidas *al* hombre y tienen, pues, un substancial (y no accidental) significado antropológico.

Este deseo de salir al encuentro de la «forma mental» (*Denkforum*) específica de la modernidad, explica también la actitud de Rahner ante Tomás de Aquino y las posibilidades de utilización de su filosofía. Como se ha indicado, Rahner es de formación tomista y sus escritos filosóficos o están dedicados explícitamente a Tomás o abundan en pasajes tomísticos. Sin embargo, *su* Tomás no quiere ser el que ha sido «embalsamado» por cierta neoescolástica, sino un Tomás interpretado y desarrollado en conformidad con la disposición típica del pensamiento moderno.

Esto aparece evidente desde su primera obra filosófica, comprometida en buscar los «puntos de contacto» (*Berührungspunkte*)entre el tomismo y los clásicos de la cultura moderna y en delinear un Tomás en diálogo con Kant y Heidegger. Nada atemorizado por el riesgo de «bastardear» el tomismo (cosa que le será varias veces echada en cara) al principio de su estudio proclama, en efecto: «Si el lector en este sentido recibe la impresión de que aquí está operando una interpretación de Tomás que procede de la filosofía moderna, el autor no considera tal constatación como una deficiencia, sino como un mérito del libro. Yo por el hecho de que él no sabía por qué otro motivo se podría ocupar de Tomás, si no a causa de los problemas que mueven su filosofía y las de su tiempo» (*Geist in Welt*, Innsbruck, 1939, p. 13 y sgs.).

También más tarde, Rahner conservará, en relación con su maestro predilecto, una actitud de máxima libertad intelectual. Extrañamente significativo, a este propósito, es el retrato histórico-filosófico de Tomás delineado por nuestro autor en una conferencia radiofónica de 1970: «No debemos ver en Tomás —como ha hecho León XIII— el mar en el cual confluyen todos los posibles ríos de la sabiduría y del conocimiento, tanto que no quedaría más que llegar a él sin necesidad de recorrer a otras fuentes de conocimiento y de inspiración. También él es hijo de su tiempo y no ha dicho todo aquello que nosotros debemos hoy investigar y conocer. Sin embargo no tenemos necesidad de apartarnos de él ni siquiera para conocer aquello que debemos reconocer, sufrir y hacer como cristianamente y teológicamente característico de nuestro tiempo. El instrumento teológico de procedencia griega, del que él se sirve en su propia teología, podrá ser ampliamente hijo de un pensamiento objetivista y cósmico en vigor *antes* del giro copernicano de la filosofía. Su pensamiento reflexiona quizás aún poco explícitamente sobre la historicidad del hombre y de su actividad intelectual y mira aún la historia de cerca con ojo simple y casi ingenuo. Pero no es menos cierto que Tomás se halla en el principio de aquel mundo que aún hoy es el nuestro, un mundo profano y no ya simplemente sacrai de un modo tangible. Él, en efecto, es el gran filósofo y teólogo de un sistema de amplio aliento, que reconoce todo aquello que es genuinamente real, colocándolo al mismo tiempo en el sitio que le compite en un gran ordenamiento. Es el teólogo que, yendo en contra de su propio ambiente conservadoramente pío, ha reconocido finalmente con todas las letras la autonomía de la filosofía. Es el teólogo para el cual Dios no es un momento particular, aunque sea el más alto, en el interior del mundo, sino aquel que opera en el mundo sólo a través de "causas segundas", a través de ralidades y fuerzas que son propias del mundo autónomo. Él se sitúa también en el origen de aquel proceso de reflexión teológica, en el cual la fe cristiana deja expresamente el mundo a su propia auto-

nomía y a su propia responsabilidad» *(Bekenntnis zu Thomas von Aquin,* en *Nuovi Saggi,* vol. V, ob. cit., páginas 19-20).

Coherentemente con esta imagen del filòsofo, Rahner opina que el pensamiento de la *Summa Theologiae* se debe dirigir a una visión del mundo ya no cosmocéntrica (como era la de los antiguos) sino antropocéntrica (como la de los modernos). Nuestro autor considera, en efecto, que el paso de la «filosofía de las cosas» a la «filosofía del hombre» representa un «cambio de época» en la historia del pensamiento, del cual ya no es posible prescindir: «Platón, Aristóteles, Tomás serán siempre filósofos actuales, siempre podrán decirnos algo «moderno». Sin embargo, queda como un dato de hecho (incluso si la teología practicada en el ambiente eclesiástico lo ha advertido solamente desde hace unos cuarenta años) que una filosofía actual y por lo tanto también la teología *no* puede o no debe permitirnos quedar atrasados en relación con la revolución antropológico-transcendental llevada a cabo por la filosofía moderna a partir de Descartes, Kant, a través del idealismo alemán (comprendidas las corrientes de oposición) hasta la fenomenología, la filosofía existencialista y la ontología fundamental de hoy» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 61).

Ciertamente, observa Rahner, «toda esta filosofía es, si así se puede expresar, profundamente cristiana (con pocas excepciones, como Blondel), en la medida en que se define como filosofía transcendental del sujeto autónomo... *(Ib.,* ps. 61-62). Sin embargo, «la misma filosofía es también profundamente cristiana (mucho más de cuanto han admitido aquellos que, partiendo de la filosofía escolástica moderna, la han criticado). En efecto, en una concepción radicalmente cristiana, el hombre no es un momento en el interior de un mundo constituido por cosas, ni está sometido a las coordenadas de conceptos ondeos derivados de él. El hombre es, en cambio, *el* sujeto de cuya libertad depende el destino de todo el cosmos» *(Ib.,* p. 62).

En conclusión, si el antropocentrismo constituye «el elemento cristiano presente en la situación histórica del espiritu moderno» *(Ib.),* es posible, y hasta obligarorio, remitirse a él como el momento «ya imprescindible» de «una actualísima filosofía cristiana y por lo tanto de una, otro tanto actual, teología» *(Ib.).*

924. RAHNER: EL HOMBRE COMO «OYENTE» DE LA PALABRA.

La obra filosófica más notable de Rahner es *Hörer des Wortes* (1951, 1963), en la cual retoma algunas ideas de *Geist in Welt* (1939), desarrollándolas a la luz de una proyectada «ontología del hombre» dirigida a aclarar, sobre la base del método antropológico-transcendental, la constitutiva *apertura* del hombre a Dios y a su *posible* revelación.

Contrariamente a cuanto podría parecer a primera vista o a cuanto podrían sugerir algunas presentaciones manuelísticas, *Hòrer des Wartes* no es un libro fácil. al contrario, como ha observado C. Fabro, «se cuenta ciertamente entre los más arduos de la producción filosófica actual; por el estilo a menudo retorcido y huidizo, por la acumulación de expresiones de la más diversa procedencia, por la simultaneidad de los planos de consideración (lógico, óntico, ontológico, metafísico) y por el continuo paso de uno a otro, por el proceder extemporáneo de las citas tomísticas...» *(La svolta antropologica di Karl Rahner,* Milán, 1974, p. 29). Dificultad, hay que añadir, que resuena inevitablemente en cada *intento* (que quiera ser textualmente fiel) de exposición de su contenido.

«La esencia del hombre, escribe Rahner, es la absoluta apertura al ser en general; en una palabra, el hombre es espíritu. Esta es la primera proposición de la antropología metafísica» *(Uditori della parola,* cit., p. 66). En efecto, observa heideggerianamente nuestro autor, planteando el problema ontológico acerca del significado del ser del ente, el hombre ya manifiesta un conocimiento provisional del ser en general *(Ib.,* p. 67). Esta situación, que implica el «conocimiento» o la «transparencia» del ser del ente («omne ens est verum»), comporta también, según Rahner, que ser y conocer constituyen una unidad originaria, esto es, que sea «intrínseca a la naturaleza del ser del ente y la relación cognoscitiva consigo mismo» *(Ib.,* p. 68). Ahora, estando el conocerse, en su concepto originario, poseído por sí mismo, se sigue que un ente se posee a sí mismo en la medida en que es ser (Ib.). Obviamente, la forma en que cada ente se posee (o conoce) a sí mismo no es unívoca, sino análoga —en cuanto «el *grado* de conocimiento y autotransparencia (''subjetividad'') corresponde al grado de valor del ser» *(Ib.,* p. 77)— a lo largo de una escala que va desde los entes más bajos hasta la vida inmanente del dios trino *(Ib.,* ps. 75-82).

Por lo que se refiere al hombre, su apertura al ser consciente en el hecho de que el individuo puede escoger y juzgar a cada uno de los entes sólo sobre la base de un conocimiento aunque sea implícito e irreflexivo, del ser: «Toda afirmación, en efecto, se refiere a un ente determinado y se actúa sólo sobre el fondo de un conocimiento precedente, aunque sea implícito, del ser en general» *(Ib.,* p. 64). Este conocimiento inexpresado del ser *(unausdrücklische Seinsverständnis* es llamado *Vorgriff.* Con este término central de su construcción filosófica, que en la edición italiana es traducido por «percezione previa», nuestro autor alude, en efecto, a la pre-comprensión (o *pre-aprehensión*) del ser por parte del hombre. Tal asimiento anticipante del ser, puntualiza Rahner, se identifica con la capacidad, propia del espíritu humano, de prolongarse dinámicamente hacia la extensión indeterminada de todos los objetos posibles,

o sea hacia aquel horizonte *ilimitado* en el cual «se recortan» su *limitación* todos los objetos conocidos o cognoscibles.

La existencia de una percepción previa del ser explica dos fenómenos característicos de la condición humana: 1) «la inevitabilidad» de la interrogación metafísica; 2) la orientación «necesaria» hacia Dios. Por lo que se refiere al primer punto, Rahner declara que el problema metafísico es sólo la expresión formal y reflejo de nuestro quehacer cotidiano con el ser: «el problema ontológico universalísimo es sólo la formulación más universal, revertida de una forma problemática, del juicio que el hombre como tal pronuncia siempre y necesariamente en cada pensamiento y acción suyos» *(Ib.,* p. 157). Tanto es así que la metafísica abstracta del filósofo no es otra cosa que la conceptualización explícita de la metafísica concreta del hombre común. Por lo que se refiere al segundo punto, Rahner sostiene que con la ilimitada apertura del ser también se confirma necesariamente al mismo tiempo (*mitbejaht*)la apertura al Absoluto: «Con la necesidad con que se efectúa esta percepción previa... se confirma ya, aunque no se nos la represente, la existencia de un ente que tiene la posesión del ser, es decir, de Dios» *(Ib.,* ps. 94-95). En efecto, escribe Rahner en uno de los pasajes-clave de su disertación, nosotros podemos experimentar lo finito sólo en virtud de la pre-comprensión del Absoluto *implícita* en la percepción previa: «Die *Bejahung* der realen Endlichkeit eines Seienden fordert als Bedingung ihrer Mòglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizite schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt, durch den die Begrenzung des endlichen Seienden, allererst als solche erkannt wird» *(Hórer des Wortes,* 2ª ed. Munich, 1963, p. 84); «La *afirmación* de la perfección real de un ente postula como condición de su posibilidad la afirmación de un esse absolutum. Esto ya se confirma implícitamente en la percepción previa del ser en general, a través de cuya limitación el ente finito es conocido en primerísima línea como tal» *(Uditori dellaparola,* cit., p. 95).

Según Rahner, que con estas explicaciones no está demostrando la existencia de Dios (como han opinado algunos críticos) sino nuestra *apertura* gnoseológica y metafísica al Absoluto, la percepción previa no equivale a «una prueba puramente a priori de Dios» o, más exactamente (como se debería decir para prevenir equívocos), a una asunción a priori de la *idea* de Dios, puesto que la *Vorgriffy* su vastitud «se pueden conocer sólo como condición real y necesaria de todo conocimiento de un ente real, de lo cual son condición necesaria» *(Ib.).* O sea, aquello que nosotros llamamos conocimiento o experiencia transcendental de Dios es un *conocimiento aposteriórico* en cuanto... sucede sólo y siempre en el encuentro con el mundo... en este sentido tiene razón la tradición secular escolástica cuando subraya, contra el ontologismo, que el hombre posee *solamente* un conocimiento aposteriórico de Dios a partir del mundo»

(Corso fondamentale sulla fede, cit., p. 81). En otros términos, la deducción rahneriana hace hincapié en el hecho de que nosotros, no pudiendo percibir nada empírico y limitado si no es en el fondo de un *ilimitado* horizonte de ser, no podemos dejar de tener una noción, aunque sea vaga y confusa, del infinito —y por lo tanto de conocer *implícitamente* a Dios: «Por esto Santo Tomás, refiriéndose naturalmente a los seres capaces de conocimiento intelectivo, puede decir con toda verdad: "omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito"» *(Uditori della parola,* cit., p. 96).

Todo esto implica que el hombre es «espíritu», o sea que él vive su vida «en continua tensión hacia el Absoluto, en una apertura a Dios» *(Ib.,* p. 97). Esta situación, advierte nuestro autor, no es una circunstancia que pueda verificarse o no en el hombre, a su «beneplácito», puesto que es la estructura misma que lo hace tal: «Él es hombre solo porque está en camino hacía Dios, lo sepa o no expresamente, lo quiera o no. Él es siempre el infinito totalmente abierto a Dios» *(Ib.,* ps. 97-98). Tanto es así, añade Rahner en una nota, que «No es él quien abre por sí mismo la relación con Dios: su apertura le es intrínseca por sí: él sólo puede "neutralizarla" o "acogerla" *(Ib.,* p. 98, nota n. 9). La tesis según la cual el hombre, *antes* de formarse la *idea* explícita de Dios y de hablar sobre Él, está ya en posesión de una comprensión original y no reflexiva del Absoluto, es una de las convicciones más radicales de Rahner, sobre la que ha insistido repetidamente en todas sus obras, y sobre todo en el *Curso fundamental sobre la fe:* «El conocimiento de Dios siempre se produce de manera atemática y desprovisto de nombre, y no existe solamente desde el momento en que comenzamos a hablar. Cada discurso al respecto, aunque necesario, remite sólo y siempre a esta experiencia transcendental como a aquella en la cual aquello que llamamos "Dios" se dice siempre silenciosamente al hombre» (ob. cit., p. 41).

Verificada la existencia de una relación primordial con el Infinito, parecería que Dios es «el ser siempre abierto y revelador» y que su luz ha «brillado» desde siempre en todo hombre. Pero en tal caso no tendría sentido hablar de una revelación (histórica) de Dios, puesto que Él sería desde siempre el-ya-completamente-revelado. Surge así el problema: «de qué manera una antropología y una metafísica cristianas deben explicar la naturaleza del hombre para hacer que, a pesar de su transcendencia sobre el ser en general y la transparencia interior del ser, esta transcendencia no anticipe el contenido de una posible revelación y siga siendo posible por lo tanto una libre apertura de Dios...?» *(Ib.,* p. 106). Rahner intenta resolver la cuestión en páginas de lo más enredadas y repetitivas, que, reducidas a lo asencial, llevan a las conclusiones siguientes.

En primer lugar, Dios no es en modo alguno el Ser totalmente abierto porque el hombre, en virtud de la finitud de su espíritu, «no puede

alcanzar por sí mismo un conocimiento positivo de aquello que "trasciende" el ámbito del mundo finito, aunque el más allá, presente en la experiencia transcendental del límite, condicione y haga posible su conocimiento sensible» *(Ib.,* p. 109; cfr. *Ib.,* p. 117). Por lo demás, el hecho mismo de que el hombre se plantee la *pregunta* acerca del ser es signo de que él *no* conoce el ser (y por lo tanto) a Dios en toda su cognoscibilidad y transparencia: ««Si así fuera, o el hombre debería "poseer" de un modo absoluto "el ser", y ser Dios mismo, o bien el ser absoluto de Dios debería mostrarse al hombre por sí mismo. Pero si el hombre poseyera en una medida absoluta el ser en su propia transparencia o *esta* transparencia fuera en él el principio inmediato de su autorrealización en la que en lenguaje teológico llamamos beatífica, el ser problematicable y afirmado tan transparente en sí no podría al mismo tiempo ser para él originariamente problemático» *(Ib.,* p. 118).

En segundo lugar, Dios aparece frente al hombre, ser inteligente y libre, como una Potencia inteligente y libre que lo sujeta: «Dios es el fin de la percepción previa del espíritu humano precisamente en cuanto aparece como potencia libre frente a lo finito» *(Ib.,* ps. 123-24), «el hombre siendo inteligente, en el conocer en cuanto tal el ser absoluto, se encuentra frente a él como frente a una *persona* libre y dueña de sí misma» *(Ib.,* p. 124). Ahora, delante de este Dios libre —y de las posibilidades aún no agotadas de su libertad— el hombre no puede dejar de esperar, con amor, su posible automanifestación. Es verdad que el hombre no sabe aún *si* y *cómo* el Ignoto libre, que escapa a sus cálculos, tiene intención de actuar: «Dios es el *misterium imperscrutabile,* cuyos caminos son inexplorables y cuyas decisiones son imprevisibles» *(Ib.,* p. 127). Sin embargo, él no puede eximirse de «tender» el oído hacia lo Eterno, en la esperanza de que este último rompa su silencio y abre sus abismos al espíritu finito. Por lo cual, si la primera proposición de la antropología metafísica de Rahner sostiene que «el hombre es espíritu», la *segunda* afirma que «el hombre es ente que, amando libremente, se encuentra ante el Dios de una posible revelación» *(Ib.,* p. 145).

Pero el hombre es el ente-en-espera de Dios, «dónde está en la existencia del hombre el punto concreto en el cual puede «tender» el oído a una posible revelación de Dios, para poderle oír realmente, en el caso de que ésta, como autoapertura de Dios, suceda efectivamente o haya sucedido?» *(Ib.,* p. 149). ¿Quizás tal revelación habrá que buscarla o hipotetizarla en la pura interioridad del espíritu, en el «éxtasis» del alma fuera del espacio y del tiempo o en la obscura interioridad de un «sentimiento profundo» en cuya infinita ansia habla el infinito? *(Ib.).* A estas preguntas Rahner responde que no es posible determinar aprioristicamente *un* lugar privilegiado de la revelación, «de modo que se lo pueda reponer en una parte bien definida de la constitución esencial del hombre»

(Ib., p. 153). La única tesis a priori que se puede afirmar a este propósito —sin implicar una limitación previa de los modos de la revelación divina— es que ella deberá tener como lugar efectivo el hombre mismo *(Ib.,* p. 154).

Ahora, puesto que el hombre es por naturaleza espíritu, y el espíritu, en cuanto libertad encarnada en el espacio y en el tiempo, es por naturaleza historia e historicidad, el «lugar» de una posible revelación divina será necesariamente la *historia* del hombre *(Ib.,* p. 155). Además, puesto que el ser extra-mundano de Dios, mientras el hombre siga siendo lo que es, no puede manifestarse directamente (como sucederá en la visión beatífica) sino sólo a través de la palabra entendida como «signo representativo de aquello que no es dado en sí mismo» *(Ib.,* p. 153) — se sigue que la revelación de Dios coincidirá con la palabra en forma humana, de Dios. Estamos por lo tanto en la *tercera* y última proposición de la antropología metafísica de Rahner: «el hombre es el ente que en la historia debe tender el oído a una eventual revelación histórica de Dios a través de la palabra humana» *(Ib.,* p. 208). En este punto, habiendo demostrado la idoneidad del hombre hacia la revelación y habiendo establecido algunas condiciones transcendentales de ella —en base al principio de que «Dios puede revelar sólo aquello que el hombre puede escuchar» *(Ib.* ps. 153-54)—, la filosofía ya ha agotado su misión de «antropología teológica fundamental». En su lugar aparece pues la teología positiva que se ocupa del *hecho* (y ya no de la simple *posibilidad)* de la revelación.

925. RAHNER: EL OPTIMISMO SALVÌFICO UNIVERSAL.

Si como filósofo Rahner se ha concentrado sobre todo en la constitutiva apertura del hombre a Dios y en los presupuestos antropológico-transcendentales de la Revelación, como teólogo se ha movido en casi todos los campos de la fe cristiana, aportando siempre —como lo demuestra el enciclopédico corpus de los *Schriftenzur Theologie*— una impronta original.

El núcleo temático e histórico de la teología de Rahner está constiotuído por la «gracia salvificante», entendida como misterio supremo en el que se apoya toda la Revelación y vida de la Iglesia. Remitiéndose a las enseñanzas del Concilio Vaticano II (que a su vez se remite a M. J. Scheeben), nuestro autor afirma la existencia de una «jerarquía» entre los misterios y la posibilidad de reconstruir, partiendo de un misterio principal, toda la arquitectura de las verdades cristianas. En efecto, «si Trinidad y encarnación están implícitas en el misterio de la gracia, se entenderá que la gracia no solamente forme *parte* del núcleo de la realidad

de la revelación y de la salvación, sino que lo constituya» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 58). En la base del interés rahneriano por la gracia, que es el misterio que toca al hombre *desde más cerca,* no está solamente la perspectiva «antropocéntrica» en la cual se mueve su pensamiento, sino también una «preocupación» teológica de primer orden: la posibilidad *universal* de la salvación. Problema que representa quizás —a nuestro parecer— el aspecto humanamente e intelectualmente más característico de su obra de teólogo.

Según Rahner, el cristiano no debe sentirse miembro de un pequeño grupo de «esotéricos» o de «fanáticos» que creen ser los únicos y exclusivos depositarios de la gracia y de la salvación (cfr. *Nuovi Saggi.,* vol. I, cit., ps. 667-68), sino «un hombre que no quiere un paraíso del que otro sea exlcuído de entrada» *(Nuovi Saggi,* vol. V, cit., p. 696), o sea un individuo persuadido de la necesidad «de atribuir también a los no cristianos una *chance* de salvación» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 639). En efecto, se ha preguntado toda su vida este teólogo, preocupado por la suerte *eterna* de gran parte del genero humano: «¿Puede quizás el cristiano creer, aunque sea solamente por un instante, que un innumerable grupo de sus hermanos se pierda? ¿Puede admitir que el inmenso grupo de criaturas humanas no sólo vivientes antes de la venida de Cristo, desde la más remota antigüedad (cuyos horizontes cada vez son llevados más hacia atrás por la paleontología), sino también los vivientes en el presente y los destinados a llegar al mundo en el futuro, sean por principio excluidos inevitablemente de la plenitud de la vida y despiadadamente condenados a una eterna oscuridad?» *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 761).

Rahner considera que «el optimismo salvifico universal» representa «uno de los resultados más notables del Vaticano II» *(Nuovi Saggi,* vol. V, cit., p. 683) y «uno de los fenómenos más sorprendentes del desarrollo de la consciencia de la fe» por parte de la Iglesia —sobre todo «ante el mundo profano y extracristiano» *(Ib.,* p. 686). En consecuencia, él declara «sorprenderse» bastante al constatar cómo durante el Concilio «ha habido pocas controversias sobre tal optimismo salvador, cómo el ala conservadora ha presentado poca oposición sobre este punto, cómo una cosa de este tipo ha pasado inobservada en el palco...» *(Ib.,* p. 683). No obstante, insiste nuestro autor, refiriéndose a la segunda tesis según la cual Dios concedería la posibilidad de salvación también a los no-cristianos y a aquellos que han ignorado el Evangelio, «quien conoce un poquito la historia de la teología y de las declaraciones magisteriales de la Iglesia, no acabará nunca de maravillarse... En su oído, en efecto, resuena aún la frase: quien no cree será condenado. Él piensa en la doctrina agustiniana de la "masa condenada" de la cual Dios en su inefable gracia salvará un grupo de elegidos, mientras todos los otros no *bautizados* seguirán en su justo castigo. Recuerda cuántos teólogos han existido

hasta el día de hoy, los cuales, apoyándose en sutiles diferencias doctrinales, nunca han querido comprender el sentido de la afirmación mencionada por nosotros [la concerniente a la universal voluntad redentora de Dios], o bien han tratado siempre de eludir su significado simple y claro, su fuerza, aferrándose en cavilosas sutilezas» *(Nuovi saggi,* vol. I, cit., p.679).

El propio Rahner recuerda algunas de estas «sutilezas»: aquella según la cual los no-cristianos no serían capaces de creer porque no tienen la revelación histórica de la palabra divina «y sin una auténtica fe, ninguna salvación es posible» *(Ib.,* p. 68); aquella según la cual los no-cristianos, siendo como menores de edad y por lo tanto no aptos para la salvación, alcanzarían solamente el anti-infierno (el «limbo»), como los niños que mueren sin ser bautizados (Ib.); aquella según la cual los no-cristianos no estarían comprendidos en la revelación y en la gracia por justa sentencia, ya que ellos, por su grave culpa contra la ley natural, se habrían hecho indignos, desde el principio de tal encuentro con la revelación verbal y con la gracia divinizante (*Ib.*); aquella según la cual los no-cristianos deberían por lo menos haber vislumbrado la revelación primordial acaecida en el paraiso terrestre— como si esta última, observa nuestro autor, hubiera «podido transmitirse, a través de algo como son dos milenios de años» *(Ib.).*

Los documentos conciliares a los que se refiere Rahner para defender su propio optimismo salvifico son substancialmente la *Lumen gentium* (n. 16 del segundo capítulo), la *Gaudium et spes,* (ns. 19-21-22 del primer capítulo de la primera parte) y el Decreto sobre las misiones (n. 7). En estos escritos se reconoce en efecto, como proclama la *Gaudium et spes,* que «Cristo... ha muerto por todos (cfr. *Rom.* 8,32) y la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina», por lo cual «debemos suponer que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de participar, en el modo que Dios conoce, del misterio pascual» *(Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo,* cap. I, n. 22). Sin embargo, los documentos vaticanos, como indica el mismo Rahner, no sólo motivan su opinión «con extrema brevedad y genericidad» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 227) sino que declaran que «solamente Dios conoce los caminos a través de los cuales los cristianos alcanzan la salvación y la justificación» *(Ib.,* p. 228). Nuestro autor opina en cambio que el teólogo debe reflexionar *ulteriormente* sobre tales problemas, a costa de recorrer «vías aún inexploradas» *(Ib.).* Además, él estima que no existe ««algún motivo» para no extender incluso a los ateos las lapidarias declaraciones conciliares acerca de los hombres de «buena voluntad», en cuanto sería «arbitrario» reconocer «en línea de principio a un pagano politeísta, definido por Pablo como "sin Dios" (*Ef.* 2,12), una posibilidad de salvación esencialmente mayor que la que se atribuye a un ateo

moderno, cuyo "ateísmo" personal es ante todo el producto de su situación social» *(Ib.,* p. 225).

La doctrina de la existencia de una eficaz voluntad salvífica de Dios es desarrollada por Rahner a través de una original utilización de los conceptos de «gracia», «revelación» y «salvación». Tomando posición ante el problema de si la gracia es un don creado o increado, nuestro autor afirma que no es la comunicación de una verdad sobrenatural distinta a Dios, sino la comunicación misma de Dios a los hombres, en cuanto Él, queriendo que todos se salven (cfr. 1 *Tim.* 2,4) no puede dejar de «ofrecerse» a cada uno. En consecuencia, la gracia constituye un «existencial» de la condición humana concreta *(Corso fondamentale sulla fede,* cit., p. 163). En efecto, Dios, según Rahner, es el Ser que llena, por medio de una oferta absoluta, el *vacio* que está en el hombre bajo la forma de una pregunta igualmente absoluta: «la transcendencia del hombre ya en un principio es querida como el espacio de una autocomunicación por parte de Dios, en la cual solamente tal transcendencia encuentra su realización total. El vacío de la criatura transcendental existe en el orden que es el único real, porque la plenitud de Dios crea este vacío *con el fin* de participarle de sí mismo» *(Ib., p.* 171).

El hecho de que la gracia se haya concedido a los hombres como «existencial de su existencia concreta» *(Ib.,* p. 175) y represente por lo tanto un «existencial perenne» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 631) no excluye obviamente su carácter «sobrenatural». En otros términos, si bien el hombre está constitutivamente «abierto» a la gracia, esta última, en cuanto «existencial sobrenatural» es el fruto de un *gratuito y* amoroso don de Dios: «Nos adentramos... en el corazón de la concepción cristiana de la existencia cuando decimos: el hombre es el evento de una libre, absoluta autocomunicación gratuita y perdonante por parte de Dios». *(Corso,* cit., p. 161). En consecuencia, puntualiza nuestro autor, lo existencial de la gracia no se convierte en algo «natural» por el hecho de que sea concedida a *todos* los hombres» *(Ib., p.* 175). La universalidad de la gracia comporta la universalidad de la *revelación* de Dios al individuo. En efecto, si la gracia divina no está «a unos pocos... intermitente y puramente individualista, sino que es la íntima y sola dinámica perenne y universal de todo suceso humano» *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 681), hay que admitir a la fuerza que «siempre en la historia de la humanidad debe estar operando una revelación sobrenatural de Dios dirigida a la humanidad y de modo tal que alcance efectivamente a cualquier hombre» *(Corso,* cit., p. 201). Pero si siempre llueve la gracia y la revelación se «despliega» o «brilla por todas partes» *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 681) debe existir una posibilidad de salvación en *todo* punto del espacio y del tiempo. Es más, la historia del mundo llega a ser historia de la salvación, sin que ésta excluya la posibilidad paralela de la perdición, en

cuanto «la salvación no operada en libertad —avisa católicamente Rahner— no puede ser salvación» *(Corso,* cit., p. 200).

A la previsible objeción según la cual una gracia universal, una revelación *universal* y una posible salvación *universal* podrían, entre otras cosas, disminuir: a) el alcance de la revelación *histórica;* b) la función *imprescindible* de la Iglesia en el proceso de la salvación; c) la importancia *fundamental* de las misiones, nuestro autor responde con una serie de argumentaciones entrelazadas. La primera dificultad encuentra, por parte del propio Rahner, una formulación pregnante: «si Dios desde siempre y en todo lugar se ha comunicado en si mismo, en su Pneuma santo..., si toda la historia de la creación ya se encuentra sujeta por una autocomunicación divina..., entonces parece que por parte de Dios ya no pueda verificarse nada nuevo» *(Ib.,* ps. 190-91). Dicho de otro modo: qué relación existe entre la revelación universal de Dios a través de la transcendencia humana y la particular e histórica de Dios a través de Cristo? Según Rahner, el único modo correcto de conciliar «el suceso histórico y el espacio-temporalmente puntiforme de la cruz» *(Ib.,* p. 406), o sea la revelación «categorial» con la auto-oferta universal de Dios, o sea con la revelación «transcendental», es vislumbrar, en la primera, la punta o el completamiento esencial de la segunda: «la historia de la revelación tiene su vértice absoluto cuando la autocomunicación de Dios a la realidad criatural espitritual de Jesús... alcanza para tal realidad y por lo tanto para todos nosotros su meta insuperable» *(Ib.,* p. 233).

A la segunda objeción, la relativa a la posibilidad de una salvación universal que parecería disminuir la necesidad de la Iglesia y de una fe eclesialmente explícita con el fin de la salvación, Rahner responde que: «debiendo nosotros tener presente ambos principios juntos: la necesidad de la fe cristiana y la universal voluntad salvifica del amor y de la omnipotencia divina, nos es posible hacerlo únicamente de una manera. La manera es la siguiente: todos los hombres deben, bajo cierto aspecto, pertenecer a la Iglesia... A su vez, eso quiere decir que deben existir varios grados de pertenencia a la Iglesia» *(Nuovi Saggi,*vol. I, cit., p. 761). En efecto, continúa nuestro autor, por un lado deben existir grados de sentido *ascendente,* que van del simple bautizo a la profesión de la fe cristiana y al reconocimiento del gobierno visible de la Iglesia, para llegar después hasta la comunión de vida en la eucaristía y en la santidad realizada. Por otro lado deben existir también en sentido *descendente,* pariendo del hecho explícito de haber recibido el bautismo para llegar hasta un cristianismo no-oficial o anónimo *(Ib.).*

926. RAHNER: LOS CRISTIANOS ANÓNIMOS.

La tesis de la posibilidad universal de la salvación desarrollada por Rahner desemboca pues en la doctrina de los llamados «cristianos anónimos» *(Die anonymen Christen)*, que representa uno de los conceptos más interesantes, pero también más discutidos y atacados, de su teología.

Nuestro autor reconoce que la expresión «cristianos anónimos» puede suscitar «alguna dificultad» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 622) aunque considerándola «inevitable, mientras no se avance una propuesta mejor» *(Nuovi Saggi,* vol. V, cit., p. 694). En efecto, el adjetivo «anónimo» implica que a la cosa connotada le falta el nombre, «pero por el hecho de que una semilla no sea aún una planta desarrollada, no se dice que se le deba negar el nombre que la planta, en el cual está destinada a desarrollarse, lleva» *(Ib.,* p. 693). En todo caso, según Rahner, un hombre puede ser llamado cristiano anónimo cuando «por un lado, de hecho ha aceptado libremente, a través de la fe, la esperanza y la caridad, el ofrecimiento de la autoparticipación sobrenatural por parte de Dios y, por otro lado, no es aún simplemente un cristiano desde el punto de vista social (a través del bautismo y la pertenencia a la Iglesia) y en su conciencia objetivamente (a través de la fe cristiana explícita, brotada de la escucha del mensaje cristiano explícito)» *(Ib.,* p. 681). En otros términos, cristiano anónimo o «implícito» es aquel que, aun encontrándose fuera del perímetro social de la Iglesia y aun no siendo cristiano en un sentido «eclesial kerigmático, institucional, categorial histórico» *(Ib.,* p. 682) resulta hallarse en posesión de la gracia santificante y aparece por lo tanto «justificado y santificado, hijo de Dios, heredero del paraíso, positivamente dirigido por la gracia a su salvación eterna y sobrenatural aún antes de haber aceptado un credo explícitamente cristiano y de haber recibido el bautismo» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., ps. 624-25).

Todo esto sucede porque Dios, como sabemos, se auto-participa (o revela) a todos a través del existencial sobrenatural de la gracia y por lo tanto concede a todos la posibilidad de la fe y de la salvación «aun sin contacto con la predicación explícita del Evangelio» *(Nuovi Saggi,* vol V, cit., ps. 692-93). Y puesto que la salvación alcanzada o alcanzable por cualquier hombre es la salvación de Cristo o *propter Christum* —en cuanto «otra salvaión no existe» *(Saggi di antropologia soprannaturale,* Roma, 1969, p. 566; cfr. también *Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 762)— aquel que se deja «coger» por la gracia es necesariamente un *crsitiano* aunque lo sea de un modo «implícito». La teoría del existencial sobrenatural permite por lo tanto, según Rahner, poner un rayo de luz sobre aquello que los textos del Concilio no se «atreven» a aclarar: esto es, cómo puede existir, en un hombre sin Evangelio, una fe sobrenatural en Dios. En verdad, puntualiza Rahner, esta fe es operante siempre que un hombre, acep-

tando su propia apertura al Infinito, y por lo tanto a sí mismo, acepte al mismo tiempo el auto-ofrecimiento gracioso de Dios, pero todo esto ¿no está en conflicto con la falta de consciencia, por parte de todos los hombres, de ayer y de hoy, de la auto-comunicación de Dios? Y, ¿cómo puede un ateo convencido pertenecer al grupo de los cristianos anónimos?

A esta dificultad, nuestro autor, responde distinguiendo entre transcendental y atemático y plano categorial y reflejado, o sea entre consciencia *implícita* («en lo profundo del corazón») y consciencia *explícita* (a nivel verbal y conceptual). Sobre esta base nuestro autor llega a contemplar la posibilidad de una auténtica fe «interior» incluso en quien se profesa ateo «de palabra», y de una efectiva incredulidad «de corazón» también en aquel que se declara «verbalmente» creyente. En otros términos, la distinción rahneriana entre plano profundo y plano reflejado contempla la eventual coexistencia entre «ateísmo categorial» y «teísmo transcendental», y, viceversa, entre «teísmo categorial» y «ateísmo transcendental». En efecto, aclara nuestro teólogo, «la aceptación categorial de Dios, hecha en el nivel de la teoría, y la decisión categorial no representan aún una garantía de que el hombre tome realmente en serio, también en las dimensiones más profundas de su libre decisión transcendental, la relación transcendental y necesaria que lo ate a Dios. En palabras más simples: Puede verificarse que un hombre o sin más un "cristiano" acepte a Dios en la objetivación de su propio conocimiento y de su propia libertad. Puede verificarse que llegue a declararse "teísta" y crea atenerse a las normas morales fijadas por Dios: y con todo seguir negando a Dios en el fondo de su corazón pecando contra la moral y la fe. Todo esto no es menos posible de cuanto lo sea la coexistencia entre un ateísmo categorial y un ateísmo transcendental...» (*Nuovi Saggi*,vol. III, cit., ps. 237-38).

Según Rahner, la doctrina de los cristianos anónimos no comporta de ningún modo la inutilidad de la predicación explícita. En efecto, el cristianismo anónimo precede ciertamente, pero no convierte en superfluo al cristianismo explícito; es más lo *reclama* para su misma esencia y dinámica específica *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 632). De ahí el permanente valor del impulso misionero: «Sería estúpido pensar que el argumento del "crsitianismo anónimo" disminuye la importancia de la misión, de la evangelización, de la palabra de Dios, del bautismo y así sucesivamente *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 770). Es más, replica nuestro autor, la concepción del cristianismo anónimo puede servir como indispensable postulado o como fecunda premisa del esfuerzo misionero: «por ejemplo, un japonés, estudiante de teología pastoral en Japón, me decía que tal teoría constituye para él el presupuesto necesario que le permite desarrollar la obra misionera, porque así puede llamar al cristiano anónimo presente en el pagano y no simplemente adoctrinarlo desde el exterior con una enseñanza» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 695).

A pesar de estas puntualizaciones, la teología rahneriana de la salvación ha dado pie a distintas críticas (para algunas de las cuales, y para la bibliografía correspondiente, cfr. ANITA RÒPER, *I cristiani anonimi*, trad. ital., Brescia, 1967). Por ejemplo, se ha sostenido que si un hombre puede llamarse *auténticamente* cristiano sólo en virtud de su plena y *explícita* pertenencia a la Iglesia de Cristo (sellada por el bautizo) no existirá ningún cristiano «anónimo», y mucho menos, un cristianismo anónimo. O bien se ha replicado que Rahner, más allá de las sutilezas verbales, acaba objetivamente por poner en duda el rol *decisivo* de la Iglesia en el interior de la economía de la salvación y el alcance *vital* de las misiones. O bien se ha acusado a nuestro autor de manipular *libremente* los datos de la Revelación y de hacer teología especulativa en detrimiento de la positiva: «Pero aquí ¿no se ha razonado demasiado? Da la impresión de que en Rahner la razón no hace ya de esclava sino de señora» (B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo,* vol..I, cit., p. 154).

Además se ha destacado que Rahner, con su doctrina del ateísmo, ha ido bastante más allá del moderado optimismo salvifico de la Iglesia, enfrentándose no sólo a la Biblia y sus invectivas contra los no creyentes (que él interpreta en el sentido de simples "discursos de amenaza") sino también a algunas declaraciones magisteriales del propio Vaticano II. Por ejemplo, en la *Lumen gentium* se dice que «el Santo Concilio... enseña, apoyándose en la Sagrada Escritura y en la Tradición , que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, porque sólo Cristo, presente entre nosotros en su Cuerpo que es la Iglesia, es el Mediador y el camino de la Salvación, y Él mismo, incluyendo expresamente la necesidad de la fe y del bautismo (cfr. *Marco* 16,16; *Juan* 3,5), ha confirmado al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la cual los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por esto no pueden salvarse aquellos hombres que, aun no ignorando que la Iglesia católica ha sido fundado como necesaria por Dios mediante Jesucristo, no quieran entrar en ella o en ella perseverar» *(Constituzione dogmática sulla Chiesa,* n. 14). En efecto, la teoría de los cristianos anónimos ¿no corre quizás el riesgo de resolverse —contra todo proyecto dialógico y ecuménico— en un intento manifiesto de «fagocitación» de las otras religiones y visiones del mundo, reducidas, todas ellas, a formas anónimas del cristianismo?

Incluso prescindiendo de las críticas al concepto de cristianismo anónimo, la figura de Rahner, en el interior del área católica, ha estado en el centro de un vivo debate, que ha visto alternarse, en sus extremos, a exaltadores y a denigradores. Así, mientras para algunos ha parecido una especie de «escribano del Espíritu Santo» (así fue saludado en tiempos del Concilio), a otros les a parecido un «corruptor» del tomismo y uno

de los mayores responsables de la crisis actual de la Iglesia: «¿No podremos entonces decir, parafraseando una expresión de Santo Tomás dirigida a Averroes, que Rahner "*.... non tam est thomista, quan philosophiae thomisticae depravator*"? No hay, en efecto, noción fundamental de la metafísica tomista que Rahner no haya transtornado y convertido en irreconocible» (C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner,* cit., p. 202); «Las fórmulas y perspectivas insólitas a las que él ha llegado, no sólo en filosofía sino también en teología (rozando el relativismo de las fórmulas dogmáticas)... son el síntoma de la turbación profunda que su obra está produciendo en todos los niveles en la vida de la Iglesia...» *(Ib.,* p. 15). En una posición intermedia se sitúan aquellos estudiosos católicos que, partiendo de formas más articuladas de análisis y de juicios, vislumbran en su figura un símbolo de las grandezas y de los límites del período conciliar.

927. VAHANIAN: EL CRISTIANISMO EN LA ÉPOCA DE LA MUERTE DE DIOS.

Una de las principales características del pensamiento teológico de la postguerra ha sido la explosión de las «teologías de la secularización» (§929) y de las «teologías de la muerte de Dios» (§931). De tales movimientos Vahanian y Robinson han sido considerados a menudo «exponentes» o, por lo menos, «precursores». En realidad, como resulta claro con la distancia del tiempo, ellos no han sido ni una cosa ni otra.

No han sido «exponentes» de las teologías de la muerte de Dios en cuanto se han limitado a una constatación histórico-sociológica del eclipsarse de Dios en nuestra civilización (Vahanian) o a una crítica de las interpretaciones metafísicas y sobrenaturalísticas del cristianismo (Robinson), sin con ello llegar a hacer de la muerte de Dios un principio de metodología teórica, o sea un dato con una función normativa respecto a toda posible construcción teológica. Vahanian y Robinson no han sido tampoco «precursores» de tales teologías (según otro lugar común), por cuanto, si se examinan atentamente las fechas, se observa por ejemplo que *The Death of God* de Vahanian es de 1961, pero también lo es *The New Essence of Christianity* de Hamilton. Análogamente, *Honest to God* de Robinson es de 1963, pero del mismo tiempo lo son también *The Secular Meaning of the Gospel* de P. van Burén y *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* de T. Altizer (del mismo período son también algunas conferencias de Cox, posteriormente recogidas en *God's Revolution and Man's Responsability* de 1965, que contienen *in nuce* y por lo tanto en forma más radicalizada, algunos motivos típicos de *Secular City,* de 1965). La relación que une a Vahanian y Robinson a las citadas

corrientes es de otro tipo y consiste, más exactamente, en la participación en una análoga «atmósfera» teológica y cultural calificada por la reflexión, aunque sea seguida diversamente en el progresivo declive, en el hombre metropolitano del siglo XX, de las tradicionales imágenes religiosas de Dios y, en el límite, de Dios mismo.

GABRIEL VAHANIAN (de la Église Reformée de France) nació en 1927 en Marsella. Realizó sus estudios en Grenoble, en la Sorbona, en la Facultad de teología protestante de París y en el Theological Seminary de Princeton. De 1955 a 1958 fue profesor en la Universidad de Princeton y, a continuación, Director of Graduate Studies in Religión en la Universidad de Syracusa. Su obra más importante e influyente es *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era* (Nueva York, 1961). El punto de partida de Vahanian es la constatación del progresivo abandono, por parte de la cultura occidental actual, de la comprensión cristiana del hombre y del mundo: «Así como en nombre de la libertad, de la dignidad humana y de la autodeterminación, las antiguas colonias repudian ahora a las naciones que (si bien tal vez inconscientemente) les enseñaron el significado de estos ideales, la cultura occidental se está desacostumbrando del espíritu cristiano que hasta ahora la ha alimentado» *(La morte di Dio,* trad. ital., Roma, 1966, p. 27). En efecto, nuestra visión de las cosas «no es ya transcendentística, sino inmanentística, no es ya sagrada o sacramental, sino laicista o profana» *(Ib.,* p. 28) y nosotros vivimos, como ya había sostenido Nietzsche, en el tiempo post-cristiano de la muerte de Dios: «El período *post mortem Dei* se divide en dos épocas distintas, cuyo punto de encuentro está grosso modo entre las dos guerras mundiales. Hasta entonces, la muerte cultural de Dios significó algo *anti*-cristiano; después y hasta hoy la muerte de Dios significa algo de enteramente *post*-cristiano» (P. RAMSEY, *Prefazio* a *La morte di Dio,* cit., p. 13). A pesar de las perdurables manifestaciones de «religiosidad», el cristianismo de nuestra época sufre en efecto «no de una muerte cruel, sino una dulce eutanasia» *(La morte di Dio,* cit., p. 28).

Ante esta situación nuestro autor no pretende hablar como teólogo, sino fundamentalmente como historiador y como sociólogo: «yo intento en la páginas siguientes demostrar históricamente, pero brevemente, algunos precedentes de esta gradual corrosión y autoinvalidación del cristianismo» *(Ib.,* p. 28). En otros términos, aquello que importa en Vahanian no es la enunciación de un nuevo verbo hecho objetivo (o considerado como tal) que es eclipse de Dios y del cristianismo en el ámbito de nuestra civilización. A su juicio, nosotros vivimos en una «post-christian era» por una serie de razones interconexas. En primer lugar «porque el cristianismo ha decaído en la religiosidad» dejando de definirse en términos de fe bíblica y adquiriendo los atributos del «moralismo» o los de «un estado de bienestar psicológico y emocional» *(Ib.,* p. 192). Per-

suadido barthianamente y bonhoefferianamente de que la «religiosidad» no es expresión de fe genuina, sino sólo de infantilismo egoistico e idolàtrico, Vahanian reduce la religiosidad triunfante en América y en otras zonas del mundo a pura «religionite» que nace de la decadencia del auténtico espíritu cristiano: «la laicización del cristianismo no se ha visto acompañada de la eliminación del sentimeinto religioso. En sus formas más bajas aquel sentimiento ha crecido hasta llegar a ser una polulante «religionite». La religiosidad actual por eso no es ní cristiana ni puramente laica. Es idólatra...» *(Ib.,* p. 169). En consecuencia, contra aquellos creyentes que de vez en cuando se pavonean de un presunto «renacimiento de la fe», nuestro autor hace notar que la religiosidad, empezando por la «formal, inocua y más bien higiénica» del hombre común, es «el maquiavelo con el cual el secularismo triunfa sobre la fe en Dios» *(Ib., p.* 64).

Es más, la religiosidad actual y la mentalidad corriente dei humanismo no-cristiano no resultan ser, en última instancia, manifestaciones concomitantes: «En el fondo ambas son antropocéntricas e inmanentísticas. La primera vende dioses en lata, la segunda el hombre en lata».

Ahora, sigue nuestro autor, es precisamente «esta religiosidad, más que cualquier madurez ecuménica, lo que promueve la participación interconfesional y no confesional en los hechos religiosos de masas. Aunque haya pasado mucho tiempo desde que los cristianos eran echados a los leones, el principio no ha cambiado mucho: *panem et circenses* se ha transformado en *religionem et circenses.* ¿Qué otra cosa puede pedir, en lugar del pan, un país rico?» *(Ib.,* p. 81). Obviamente, el Dios correspondiente a esta religiosidad sincretística e idólatra no puede ser más que un Dios disminuido: «Nosotros hemos domesticado a Dios de tal modo que, como *Esperando a Godot* parece insinuar, Él se disuelve en un trágico-cómico atavismo mitológico, o se ha empequeñecido tanto que no es ya reconocible» *(Ib.,* p. 67).

En segundo lugar, nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que el cristianismo no vivifica ya el *ethos* profundo de nuestro tiempo. Es más, la entera vida intelectual y práctica del hombre del siglo XX tiende a desarrollarse *más allá* del cristianismo (como lo demuestra la política, el vestir, la filosofía, el arte, la literatura, la ciencia, el teatro y el cinema de nuestros días). Los mismos esfuerzos empleados por los filósofos y los teólogos cristianos para estudiar nuevas relaciones entre cultura moderna y cristianismo se han malogrado substancialmente —incluída la tentativa de aquella especie de Tomás de Aquino del novecientos que es Paul Tillich *(Ib.,* p. 67). Signo evidente de que el cristianismo ha cesado de «coextenderse» en nuestra cultura *(Ib.,* p. 192), que cada vez aparece más *inmanentística* e *indiferente* —más aún que hostil— en relación con la visión transcendentística y sacrai de la vida. En tercer lugar, nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que la religión de Cristo, en con-

secuencia de cuanto se ha dicho hasta ahora, ha perdido definitivamente su *hegemonía* sobre la sociedad: «Espiritualmente o políticamente considerada, esta hegemonía, valerosamente establecida en el curso de los siglos, es ahora puesta en discusión. Ya no hace sentir su peso en las relaciones internacionales, excepto cuando encuentra expresión en el error de una invitación diplomática a judíos y árabes para solucionar sus diferencias en un espíritu cristiano. Ya ha perdido su cetro. Aún ha perdido más en el plano nacional, por la coalición de la democracia con la religiosidad sincretística de la cual los políticos, entre otros, hablan con elocuente fervor» *(Ib.,* p. 65).

A su pesimista diagnóstico de la muerte religioso-cultural del cristianismo, Vahanian, fiel al estilo histórico fenomenológico de su investigación, no hace seguir ninguna terapia. Él se limita a observar, en la *conclusión* del libro, que el inmanentismo radical no ha ofrecido hasta ahora una solución válida a la precariedad del hombre. Es más, sostiene amargamente nuestro autor, «ya se perfila la última obscuridad de la condición humana. Muerto Dios y deificado el hombre, el hombre se encuentra aún más solo y más alienado de sí de cuanto lo haya estado antes» *(Ib.,* p. 193).

En consecuencia, aun siendo un estudioso de la secularización, Vahanian está bien lejos de ser un fautor del secularismo o un partidario de las teologías radicales. Esto aparece claramente en las obras posteriores, que atacan sin medios términos a los teólogos de la muerte de Dios. En efecto, convencido de que «Sin Dios no hay Jesús» *(No Other God* Nueva York, 1966), nuestro autor acusa a los teólogos radicales de ser simultáneamente falsos cristianos y ateos incongruentes: «Aquella que yo he denunciado en otro lugar como la carta de una incipiente idolatría post-cristiana, es ahora proclamada como el primer artículo de una religiosidad de carácter inmanentístico. El llamado "ateísmo cristiano" se enorgullece precisamente de aquello que yo he deplorado cuando usé por primera vez la expresión "muerte de Dios"» *(Ib.,* p. 16); «el objeto de mi denuncia encuentra ahora defensa en los "ateos cristianos", pero sólo porque ellos, en efecto, han transformado en programa soteriológico la definición del hombre como pasión inútil dada por Sartre, sin tener en cuenta que si, una vez ateo, el hombre ya no tiene necesidad de Dios para comprenderse a sí mismo, tampoco —como muestran Sartre y Camus— tienen necesidad de Dios para instituirse como propia contradicción. Había esperado que los "ateos cristianos" no quedaran tan atrasados respecto a los ateos reales» *(Ib.).*

928. ROBINSON: EL RECHAZO DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE DIOS Y LA CRÍTICA AL SOBRENATURALISMO TEOLÒGICO.

JOHN ARTHUR ROBINSON nació en Canterbury en 1919 y fue obispo anglicano en Woolwich desde 1959 a 1969. Más tarde enseñó en Cambridge, desde donde hizo numerosos viajes de estudios, especialmente a Estados Unidos y a la América Latina. Murió en 1983. Entre sus obras recordamos: *Honest to God* (1963), *Christian Moráis Today* (1964), *The New Reformation?* (1965), *Explorations into God* (1967), *But that I can 't believe!* (1967), *The Human Face of God* (1973).

Robinson debe su notoriedad sobre todo a *Honest to God,* un auténtico best-seller de la ensayística mundial (350.000 ejemplares en seis meses), que ha hecho de él uno de los autores más discutidos de la teología actual. Las razones de tanto éxito, insólito para un libro de teología, por un lado hay que buscarlas en el tema mismo de la obra (el rechazo de la imagen tradicional de Dios) y por otro en la atmósfera «escandalosa» que ha rodeado su figura. En efecto, como escribe B. Mondin pocos años después, «que un laico o incluso un teólogo escriba que ya es tiempo de dejar lo sobrenatural, los milagros, las devociones religiosas, se puede esperar; pero que lo confirme uno de los más cualificados y competentes miembros de la jerarquía es un hecho mucho más insólito. Por eso, cuando Robinson lo hizo, el mundo quedó estupefacto, perplejo, escandalizado. Parecía que fuese la Iglesia misma de un modo oficial quien desautorizara su propia enseñanza, desmantelara los goznes de su propia existencia, o decretara su propio fin. Esto fue suficiente para garantizar a la obra del obispo de Woolwich un éxito estrepitoso» (*I teologi della morte di Dio,* Turín, 1968, p. 50).

El punto de partida de Robinson, expuesto en el Prefacio de su obra, es la crisis de la idea *tradicional* de Dios y la necesidad de una teología que no se limite a ser una reexposición formalmente nueva de doctrinas substancialmente viejas: «si nuestra defensa se limitara a esto, con toda probabilidad nos encontraríamos de pronto reducidos a una débil retaguardia religiosa. Aquello que hoy se solicita, me parece, es una revisión más radical, que no dude en enfrentarse, renovándolas, también a las categorías fundamentales de nuestra teología, como los conceptos de Dios, de sobrenatural, y hasta de "religión"» (*Honest to God,* trad. ital., *Dio non è cosi,* Florencia, 1965, p. 27). Tanto es así que él declara no «extrañarse» en absoluto de las afirmaciones de aquellos «que piensan que, al menos por una generación, se debería renunciar a la utilización del nombre mismo de Dios, tan impregnado está de una concepción ideológica que hay que abandonar, si el Evangelio aún significa algo» (*Ib.,* ps. 27-28). Es más, la urgencia exasperante de ser «leales con Dios» (*Honest to God)* y el conocimiento anti-idolátrico de que «Dios no es así» (como

se le ha presentado en el pasado), llevan a Robinson, como ya a Bonhoeffer, a «simpatizar» más con los no-creyentes al modo de hoy que con los creyentes a la manera de ayer: «a menudo, cuando asisto a algún debate entre un cristiano y un laico, me parece descubrir con sorpresa que mis simpatías están más bien con el laico. Y esto no porque mi fe o la obligación de mi ministerio vacilen, sino porque instintivamente comparto la incapacidad del laico por entender y aceptar el esquema mental y el tipo religioso dentro de los cuales la fe le es presentada» *(Ib.,* p. 28).

Según Robinson, tal como la revolución astronómica copernicana ha puesto en crisis la idea bíblica de un Dios que vive en lo alto de los cielos (y la imagen correspondiente de un universo en tres planos), así la *forma mentis* actual ha puesto fuera de juego el concepto de un Dios metafísicamente y espiritualmente *fuera* del hombre y del universo *(Ib.,* p. 35). En consecuencia, en vez de dejarse arrastrar por los acontecimientos, ha llegado el tiempo de programar una especie de revolución copernicana teológica basada en el rechazo del Dios transcendental y separado «de nuestra educación, de nuestras conversaciones... de nuestros padres y de nuestra religión» *(Ib.,* p. 36). Todo esto, precisa el teólogo en prevención de equívocos (que en cambio los ha habido, no sólo por obra de los periodistas, sino también de los estudiosos), no significa en efecto que se quiera substituir una divinidad transcendente por una divinidad inmanente: «nuestro deber es el de hacer válida para el hombre moderno la idea de transcendencia» *(Ib.,* p. 65).

A este objeto, Robinson recurre al concepto tillichiano de Dios como «fundamento del ser» viendo, en ello, una re-interpretación de la transcendencia emancipada del esquema sobrenaturalístico propio de la metafísica clásica: «Aquello que Tillich entiende por Dios es exactamente lo opuesto de todo *deus ex machina,* de todo ser sobrenatural al cual nos podemos dirigir en este mundo... Dios ya no está "fuera". Él es, utilizando las palabras de Bonhoeffer, "aquel más allá que está en el centro de nuestra vida", una profunda realidad que no se encuentra "en los márgenes sino en el mismo centro de la vida"; no se alcanza con una "elevación individual", sino, utilizando una bella frase de Kierkegaard, a través de "una más profunda inmersión en la existencia" *(Ib.,* p. 71). En virtud de esta utilización teológica del simbolismo de la profundidad, en lugar del de la altura, «Dios, en cuanto fundamento, manantial y fin de nuestro ser, no puede ser representado de otro modo que no sea como lejos de la mísera y pecaminosa superficie de nuestra vida, a una distancia y a una profundidad infinitas y al mismo tiempo como más cercano a nosotros que nosotros mismos. Este es el significado de los conceptos tradicionales de transcendencia y de inmanencia» *(Ib.,* p. 82); «Dios, el incondicionado, puede ser hallado *en, con* y *bajo* las relaciones, condi-

donadas, de esta vida; puesto que él es su significado último y profundo» *(Ib.,* p. 84).

Esta teología anti-sobrenaturalística, dirigida contra el Dios «estático» y «abstracto» de la tradición helénica y comprometida en la defensa de una concepción de lo sacro como «profundidad» —y no ya antítesis— de lo profano *(Ib.,* p. 114) está acompañada de una cristologia que ve en Jesús la encarnación del Amor y de la *entrega al prójimo.* En efecto, Cristo, «el hombre para los otros», «verdadero hombre y verdadero Dios» *(Ib.,* p. 103), nos enseña que no se encuentra a Dios en un «místico» desinterés de lo cotidiano, sino en un interés efectivo por los demás y sus casos: «El Tú eterno... se encuentra sólo *en, con* y *bajo* el Tú finito *(Ib.,* p. 77). En otros términos, el Dios de Robinson (como el de Bonhoeffer) no exige la fuga *del* mundo, sino el reencuentro de Dios *en el* mundo, o sea en la obligación entre los hermanos, con los hermanos y para los hermanos — en la evangélica convicción de que Cristo está en todos aquellos que sufren y en particular en los marginados: en los pobres, en los negros, en las prostitutas, en los homosexuales, etc. (cfr. *Questo non posso crederlo,* trad. ital., Florencia, 1970, p. 144). Bien lejos de ser un hecho puramente «religioso», que se alcanza a través de una serie de prácticas y de plegarias individuales o colectivas, la salvación se configura, por lo tanto, como algo que se obtiene únicamente *testimoniando* el propio credo *en el* mundo: «El encuentro con el Hijo del Hombre se manifiesta en términos de una preocupación, del todo "secular" y mundana, por las comidas, las provisiones de agua, la casa, los hospitales y las prisiones; precisamente tal como Jeremías había definido el conocimiento de Dios, como un hacer justicia al pobre y al necesitado» *(Dio non é cosí,* cit., página 85).

Coherentemente con este planteamiento, Robinson, hablando de la ética, afirma que la «nueva moral» inaugurada por el cristianismo representa la antítesis de toda forma de legalismo sobrenaturalístico y farisaico, y la afirmación más explícita del *amor* como única ley de comportamiento *(Ib.,* p. 143). Todo esto no implica que Robinson, como ha considerado algún crítico, intente *reemplazar* el amor por Dios por el amor hacia el hombre. Su teología (conviene insistir sobre este punto) no es una forma de ateísmo cristiano, sino una teopraxia que exhorta al amor hacia el hombre en nombre del amor por Dios. En efecto, aun habiendo sido acusado a veces de «ateísmo» y de desconocer la divinidad de Cristo y la misión de la Iglesia, el ex-obispo de Woolwich ha demostrado, en substancia, creer, sea en Dios, sea en Cristo, sea en la Iglesia (cfr. a este propósito, el Apéndice a *Dios no es así* y la obra *The Human Face of God,* Londres, 1973). Esto no quita que él, subrayando «la cara humana de Dios» y «la obligación» social de los cristianos, haya personificado históricamente, a mediados de los años sesenta, el modelo

de una teología «progresista» abierta a los problemas del mundo actual y dispuesta a hacer suyas algunas de las voces más avanzadas del pensamiento cristiano del Novecientos: desde Tillich a Bultmann y a Bonhoeffer (autores, todos ellos, a los que Robinson, entre otras cosas, también ha contribuido a hacer llegar a conocimiento del gran público)

Más radicales y revolucionarias son, en cambio, las teologías de la secularización y de la muerte de Dios, aparecidas en el mismo período o algo después. Tanto es así que Robinson, ante ellas, aparece aún como un teólogo «moderado» — como, por lo demás, él había previsto lúcidamente desde el *Prefacio* a *Honest to God*: «Aquello que yo he intentado decir — de modo aún provisional y aproximativo — dará quizás la impresión de ser demasiado radical, y para muchos herético. Pero la única cosa de la cual estoy verdaderamente seguro es de que, a distancia del tiempo, se reproxará a mi libro no ser lo bastante radical» (ob. cit., p. 29).

929. SECULARIZACIÓN Y TEOLOGÍA.

Como ya se ha indicado (§927), una de las características más notables de una buena parte de la teología de los años sesenta es el interés —ya activo en Vahanian y Robinson— por los procesos de secularización de las sociedades actuales. Interés que en algún caso se ha traducido en verdaderas y propias «teologías de la secularización».

«Secularización» es un concepto complejo y posémico, sobre el cual se han escrito ríos de palabras y del que resulta difícil ofrecer una presentación adecuada y concluyente. Tanto es así que, según algunos, «Este término debería abandonarse completamente» en cuanto «Durante su largo desarrollo a menudo ha estado al servicio de los partidarios de las controversias religiosas y antirreligiosas, y ha asumido constantemente nuevos significados sin perder por completo los viejos» (cfr. L. SHINER, «Significados del término secularización» en AA. Vv. *La sewcolarizzazione,* Bolonia, 1973, p. 62). En realidad, más que abandonar este concepto, o pretender ofrecer una definición exaustiva y unívica, es bueno esforzarse en arrojar luz sobre *algunas* acepciones de fondo, o sea algunos «de los juegos lingüísticos concretos en los cuales esta palabra desarrolla una función y asume un significado» (A. MILANO. «Secolarizzazione», en *Nuovo dizionario di Teologia,* cit., p. 1440).

En primer lugar, a partir de la paz de Westfalia (1648), el término «secularización» fue utilizado en un sentido político-jurídico para expresar la liquidación de los bienes eclesiásticos. Más tarde, en el Novecientos, asumió un significado histórico-filosófico general y fue utilizado para aludir a una serie de sucesos concomitantes como (por ejemplo): 1) la crisis de la visión sacrai del mundo; 2) el rechazo a la intromisión de

la Iglesia en la sociedad; 3) la progresiva *autonominación* de las distintas actividades humanas (desde la ciencia al arte) y la reivindicación, por parte del individuo, del propio «ser-adulto», o sea de la propia libertad y responsabilidad decisional, a despecho de cualquier presunto «tutor externo».

La secularización (*Säkularisation, secularization*), aunque conectada de hecho con el «secularismo» (*Säkularismus, secularismus*), es sin embargo distinta a este. En efecto, mientras con el primer término se alude a una profundidad laica no necesariamente en antítesis con la fe, con el segundo —que los teólogos utilizan en una acepción peyorativa— se alude a una profundidad atea y cerrada en sí misma, o sea a una visión totalizante del mundo con los caracteres de una nueva metafísica o religión, aunque sea de tipo completamente inmanentístico.

Ahora, por «teologías de la secularización» se entienden aquellas teologías que, distinguiendo programáticamente la secularización de aquella variante suya «negativa» que sería el secularismo, se esfuerzan en darle un significado *positivo.* Entre las bases del pensamiento de la teología de la secularización sobresale sobre todo la obra de Gogarten y de Bonhoeffer. FRIEDRICH GOGARTEN (1887-1967) ha sido el primero, antes que el mismo Bonhoeffer, en hacer del tema de la secularización el centro de la teología actual. Es más distanciándose de la apologética tradicional, Gogarten ha llegado a sostener que la secularización no es un fenómeno anti-cristiano, sino una consecuencia legítima de la fe cristiana (*eine legitime Folge des christlichen Glaubens*). En efecto —tal es la tesis de fondo de *El hombre tras Dios y el Mundo* (1952) y de *Destino y esperanza de la época moderna. La secularización como problema teológico* (1953)— ésta encontraría su matriz originaria en el mensaje cristiano mismo, el cual, emancipando a los individuos del cosmos divinizado por los Griegos, había mundanizado y hecho libres a los individuos, en lugar de sometidos, respecto a las cosas (cfr. E. ARRIGONI, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten,* Turín, 1981, p. 82 y sgs.).

En consecuencia, con Gogarten, la secularización «entra en una nueva fase de juegos lingüísticos, caracterizado en general por su legitimación teológica y por un gran consumo popular. Después de él, la mayor parte de los escritos teológicos sobre la secularización, se unen, a grandes rasgos, a su concepción y llegan a posiciones afines» (A. MILANO, «Secolarizzazione», cit., p. 1447). Por lo que se refiere a Bonhoeffer, ya hemos visto (§917) como él ha dedicado las energías intelectuales de sus últimos años a meditar sobre posibles conexiones entre el cristianismo y el mundo caracterizado por la autonomía *(Autonomie)* y la mayoría de edad (*Mündigkeit*).Tanto es así que los teólogos de la secularización se remiten precisamente al teologar extremo de Bonhoeffer.

Obviamente (la advertencia es importante) el área de la «teología de

la secularización no comprende todas aquellas teologías que presentan algún interés (más o menos vivo) por la secularización, sino solamente aquellas teologías que, dando *por sentado* el proceso social y cultural de la secularización (considerado como un irreversible ***nuetral fact***), hacen de él un principio y una *norma* del discurso teológico.

930. COX: DIOS EN LA CIUDAD SECULAR.

El mayor representante de la teología de la secularización es Harvey Cox, un estudioso americano cuya obra se inscribe en el contexto histórico-político señalado por la nueva frontera Kennedyana de los años sesenta.

Nacido en 1929 en Pennsylvania HARVEY Cox estudió en la Yale Divinity School y en la Harvard University, donde recibió la influencia de Tillich, Lehman y Niebuhr. En 1956 fue ordenado ministro de la Iglesia babtista. De 1965 en adelante enseñó en Harward. La notoriedad internacional de Cox está ligada sobre todo a la *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (Nueva York, 1965), uno de los textos más originales y brillantes de la teología del novecientos.

Según Cox los principales rasgos distintivos de nuestra era son la urbanización y la secularización. A su juicio, estos dos fenómenos se implican necesariamente. En efecto, la urbanización «ha llegado a ser posible en su forma más actual sólo gracias a las conquistas científicas y tecnológicas derivadas del naufragio de la concepción religiosa del mundo» *(La città secolare,* Florencia, 1968, p. 1). A su vez, la secularización se ha verificado «sólo cuando las posibilidades de relación cosmopolita ofrecidas por la vida de las grandes ciudades han hecho evidente la relatividad de los mitos y de las tradiciones que los hombres tiempo atrás creían indiscutibles» *(Ib.).* Y puesto que los modos en que los hombres viven su vida en común influyen poderosamente sobre los modos en que entienden el significado de aquella vida —y viceversa— en nuestros días la metrópolis secular constituye, simultáneamente, el modelo de nuestra convivencia y el símbolo de nuestra concepción del mundo: «Si los griegos imaginaban el cosmos como una *polis* inmensamente extendida, y el hombre del medioevo lo veía como un castillo feudal ampliado al infinito, nosotros experimentamos el universo como la ciudad del hombre. Éste representa un campo de exploración y de esfuerzo humano del cual los dioses han escapado. El mundo se ha convertido en tarea del hombre y responsabilidad del hombre: el hombre actual se ha vuelto cosmopolita, el mundo se ha convertido en su ciudad y su ciudad se ha extendido hasta incluir el mundo» *(Ib.,* ps. 1-2).

Todo esto está confirmado por la idea de «secularización» que Cox hace suya. Citando al teólogo holandés C. A. van Peursen, escribe que

aquélla «es la liberación del hombre "antes del control religioso y después del metafísico, sobre su razón y sobre su lenguaje". Es el substraerse del mundo a las interpretaciones religiosas y cuasi-religiosas, el disolverse todas las concepciones cerradas del mundo, el quebrarse de todos los mitos sobrenaturales y de todos los símbolos sacros. Ella representa aquello que otro observador ha llamado la "desfatalización de la historia", el descubrimiento por parte del hombre *de* que el mundo ha sido dejado en sus manos, y que él no podrá ya inculpar a la suerte o a las furias de aquello que él mismo hace. Secularización es el hombre que separa su atención del más allá y lo dirige a este mundo y a este tiempo (*saeculum* = "este tiempo presente"). Es aquello que Dietrich Bonhoeffer, en 1944, llamaba "la emancipación del hombre"» *(Ib.,* p. 2). Según Cox, la secularización no implica de ningún modo una actitud persecutoria en relación con la religión, puesto que ella se limita simplemente a hacer valer los ideales del pluralismo y de la tolerancia y a evitar que una *particular* visión del mundo sea impuesta autoritariamente a los ciudadanos. En consecuencia, la secularización no ha destruido, sino sólo «relativizado», los distintos, conceptos religiosos, reduciéndolos a algo «privado» que individuos y grupos tienen plena libertad de seguir — pero no de imponer *públicamente* a los otros bajo la forma de un estado confesional: «Los dioses de las religiones tradicionales siguen viviendo como fetiches privados o como los señores de grupos congeniales, pero no desarrollan ya ninguna función en la vida pública de la metrópolis secular» *(Ib.,* p. 3).

Precisamente por sus caracteres «abiertos» y «pluralísticos», la secularización no se tiene que confundir con el *secularismo,* que es el nombre de una nueva concepción del mundo tan cerrada y monolítica como la de las religiones del pasado y que, como cada otro *ismo,* representa una amenaza para la secularización misma y sus ideales de libertad y tolerancia *(Ib.,* ps. 18-21). Cox está persuadido de que la secularización no es un suceso accidental del mundo moderno, sino un aspecto constitutivo e imparable, que ningún programa «eclesiástico o no» tiene «la más mínima posibilidad de hacer retroceder» *(Ib.,* p. 218). En efecto, «los dioses y sus pálidos hijos, las cifras y los símbolos de la metafísica, están desapareciendo; el mundo se está volviendo cada vez más "puro mundo...", el hombre se está volviendo cada vez más "hombre" y perdiendo los significados míticos y los reflejos rituales que lo caracterizaban durante el estadio "religioso" de la historia, uno de los estadios que ya están acabando» *(Ib.)*; «La secularización avanza y si nosotros queremos comprender nuestro tiempo actual y comunicarnos con él, debemos aprender a amarlo en su ineludible secularidad» *(Ib.,* p. 4). Cox sitúa estas reflexiones en el ámbito de una concepción tripartita de la historia, según la cual a la época de la *tribu,* sacrai y comunitaria, la ha-

bría sucedido en primer lugar la época de la *ciudad,* individualista y metafísica (sea en la forma religiosa, sea en la laica) y, a continuación, la época de la *metrópolis* secular, o sea de la llamada ***tecnópolis.*** Término que sirve para subrayar el hecho de que la ciudad secular actual no sería posible sin la revolución científica y tecnológica moderna: «Manhattan es inconcebible antes del hormigón y del ascensor eléctrico» (*Ib.*, p. 6).

Expuestas las líneas generales de su discurso, Cox se propone profundizar en *las fuentes,* la *forma* y el *estilo* de la ciudad secular. Por cuanto se refiere al primer punto, él, inspirándose en Gogarten (§929), opina que las fuentes de la secularización hay que buscarlas en la Biblia. Los episodios de la Escritura que más habrían contribuido a dar origen del espíritu secular según nuestro autor serían fundamentalmente tres: la creación, el éxodo y el Sinaí. El hombre pre-secular vivía en un bosque encantado habitado por demonios y se confundía con la naturaleza. Con la narración de la creación esta visión mágica de las cosas se rompió en pedazos, puesto que «ella separa a la naturaleza de Dios y distingue al hombre de la naturaleza», dando inicio, de este modo, al proceso moderno de desencantamiento del mundo (*Ib.,* p. 21 y sgs.). El Éxodo, implicando «un acto de insurrección contra un rey debidamente constituido, un faraón cuyo derecho a la soberanía política se fundaba en su parentesco con el dios del sol Ra» (*Ib.,* p. 26), comporta, en cambio, un primer acto de desacralización de la política. A su vez, el Sinaí, con la destrucción de los ídolos, señala el principio de aquella desconsagración y relativización de los valores humanos que representa una de las caracterísiticas sobresalientes de la secularización (*Ib.,* p. 30 y sgs.).

Por cuanto se refiere a la forma de la tecnópolis, o sea a su específica *manière d'ètre,* está constituida, según Cox, por dos fenómenos interconectados, que los intelectuales tienden a considerar negativamente y que él, en cambio, interpreta positivamente: el anonimato y la movilidad. «Cox —escribe G. Pampolini resumiendo este aspecto del pensamiento de nuestro autor— defiende la movilidad del hombre metropolitano tecnopolita, su frenético moverse desde la casa al trabajo, de trabajo a trabajo, de vocación a vocación, incluso si ello significa al menos en parte la pérdida de las raíces, porque la movilidad geográfica no sólo simboliza sino que produce movilidad social, intelectual, revolucionaria. Ella no destruye la imagen de Dios, sino los ídolos. El Cristo "nació durante un viaje, pasó sus primeros años en el exilio, fue echado de su pueblo, y declaraba no tener un lugar donde apoyar la cabeza''. La Biblia nos habla de un pueblo nómada, sin patria. Yahveh no tiene ubicación espacial, es un señor de la historia y del tiempo, dios del mundo y no de un lugar». Por lo que se refiere al anonimato, continúa Pampaloni, «Cox es aún más incisivo. El anonimato dice él, tiene como revés la elección, la responsabilidad. El hecho de ser anónimo para la mayor parte de la

gente permite al hombre tener una cara y un nombre para otros, que él mismo ha elegido, mientras en la pequeña comunidad él era elegido. En substancia el anonimato protege aquella intimidad a la que se le ha acusado de destruir, porque es la condición para tallar de un modo autónomo amistades y relaciones en el ámbito neutro, colectivo, de la gran multitud. Es la libertad de las convecciones sociales, así como el Evangelio es libertad ante la fuerza vinculante de la ley» *(Ib.)*.

La ciudad secular no solamente tiene su forma característica, sino también un *estilo* propio, entendiendo, con tal expresión, «el modo en que una sociedad proyecta la imagen de sí misma, el modo en que organiza sus valores y las ideas según las que vive» *(Ib.*, p. 60). Dos motivos en particular caracterizan el estilo de la ciudad secular: el pragmatismo y la profundidad. Por *pragmatismo,* aclara Cox, se entiende el interés del hombre secular por la cuestión: «¿Funcionará?». El hombre secular no se ocupa mucho de los «misterios» y de aquello que parece resistir a la aplicación de la energía y de la inteligencia humana. Él juzga las ideas por los resultados que ellas alcanzan en la práctica y concibe el mundo no como un sistema metafísico unitario ya dado, sino como una pluralidad de problemas y de proyectos en los cuales el hombre puede intervenir. *Por profundidad* se entiende el horizonte enteramente terrestre del hombre secular, la desaparición de toda realidad supramundana que encadene al hombre a un orden fijo y determine su vida. Pro-fano, puntualiza Cox, significa, literalmente, «fuera de templo» y por lo tanto relacionado con este mundo: «Profano significa simplemente *de este mundo*» *(Ib.*, p. 61). Estos rasgos del estilo secular han sido encarnados de un modo emblemático por dos grandes personajes de nuestro tiempo: por John F. Kennedy el pragmatismo, por Albert Camus la profundidad.

Según nuestro autor, una concepción como la pragmática, que habla del hombre en términos de proyecto y de funcionalidad, y que habla de la variedad de términos de acción y de éxito, no es necesariamente anticristiana. Sólo llega a serlo si, haciéndose ella misma religión y metafísica, desciende a miope utilitarismo y especulación. Análogamente, una concepción como la profana, que llama al hombre a los problemas de este mundo, no es necesariamente anti-cristianan. Sólo llega a serlo si opina que el hombre, para realizarse libremente y activamente en el mundo, debe deshacerse de Dios, concebido —al modo de Feuerbach, Marx y Nietzsche— como un Dios-Tirano o un Dios-Vampiro que comprime y chupa las energías del hombre. Obviamente, observa Cox, a un Dios que «desviriliza» la creatividad humana sin duda hay que «destronarlo» *(Ib.*, p. 72). Por lo demás, ya en algunas conferencias a estudiantes babtistas, pronunciadas en agosto de 1963, en Green Lake, y después recogidas en *God's Revolutions and Man's Responsibility* (1965), él había escrito que «Nietzsche vio justamente que un Dios vampiro que no per-

mite al hombre ser creador, debe ser matado, y con desenvoltura cometió él mismo el deicidio» (*Ilcristiano come ribelle,* Brescia, 1967, p. 41). Sin embargo, un Dios de este tipo, según Cox, no es de ningún modo el Dios bíblico y cristiano, sino una inaceptable «falsificación» suya (de la cual son responsables también los creyentes) en cuanto, lejos de aplastar al hombre, el Dios del *Génesis* le confía en cambio la misión de nombrar las cosas y de «completar» la obra de la creación.

En este punto, la trama y el objeto del discurso de Cox resultan evidentes: Él pretende sacar a la luz cómo los valores *positivos* de la secularización (el llegar a ser «adulto» del hombre, su esfuerzo de humanización del mundo, su liberación de toda heteronomía propia de una minoría de edad ante las fuerzas externas) no son en efecto anticristianos, sino que encuetran en el cristianismo, al menos a nivel de derecho (además que de génesis) un fundamento adecuado y un incentivo evangélico, en base al principio según el cual el mundo es «el lugar en el cual el cristiano está llamado a ser cristiano» (*Ib.,* p. 21). En *The Secular City* este núcleo de ideas es profundizado en los capítulos que tratan, respectivamente, de la teología de la «transformación social» y de la Iglesia como «vanguardia de Dios». Cox ve en la ciudad secular la caracterización actual del antiguo símbolo del Reino de Dios y retoma el concepto, elaborado por algunos estudiosos alemanes, de una *sich realisierende Eschatologie,* o sea una escatologia *en vías* de cumplimiento gracias a la acción conjunta de Dios y del hombre: «El Reino de Dios, concentrado en la vida de Jesús de Nazareth, sigue siendo la revelación más completa posible de la asociación de Dios y del hombre en la historia. Nuestra batalla para dar forma a la ciudad secular representa el modo con el cual nosotros, en nuestro tiempo, respondemos a esta realidad» (*La città secolare,* cit., p. 113); «El mundo es el teatro de la presencia de Dios junto al hombre» (Il *cristiano come ribelle,* cit., p. 18).

Traducida en términos eclesiológicos esta tesis significa que la Iglesia, en una edad secular, debe asumir un estilo secular y hacerse «aliada» y «vanguardia» de la acción de Dios en el mundo: «Siento que el Dios bíblico llama al hombre a través de sucesos que cambian el estado social, y que la iglesia se hace iglesia en la medida en que participa del trabajo revolucionario de Dios» (*Ib.,* p. 9). En efecto, la Iglesia, según Cox, debe asumir la triple función: 1) de ***Kerygma,*** o sea de mensaje, en cuanto ella debe ante todo contar al pueblo lo que debe suceder, concienciándolo de la revolución en curso, dirigida a liberar al hombre de todas las fuerzas económicas, políticas, psicológicas, etc. que lo tienen sometido: «El diseño de Dios en la historia consiste en «defatalizar» (***defatalize***) la vida humana, poner la vida del hombre en las manos mismas del hombre y darle la terrible responsabilidad de gobernarla» (*Ib.,* p. 58); 2) de *diakonia,* o sea de servicio y de cuidado del prójimo: «la misión

de la iglesia en la ciudad secular es el ***diakonos*** de la ciudad, el servidor que se pliega a la lucha por su integridad y salvación» *(La città secolare,* cit., p. 134); 3) de *koinonia,* o sea de comunidad escatològica y de esperanza «hecha visible». Obviamente, esta acentuación del deber mundano y social de la Iglesia lleva a Cox a polemizar airadamente contra la «religiosidad» tradicionalmente entendida. Es significativo, a este propósito, un pasaje de Il *cristiano come ribelle:* «Cada semana, hay una página de la revista *Time* dedicada a la religión; estoy seguro de que esta es la última página que Dios lee, admitiendo que lea la revista *Time.* Dios se interesa mucho más por el mundo que por la religión. El arzobispo Temple dijo una vez que Dios muy probablemente no se interesa en absoluto por la religión. No creáis que la religión sea el camino seguro que lleva al hombre hacia Dios, ni tampoco que sea el camino por el cual Dios llega hasta el hombre. El gran servicio teológico que Karl Barth ha prestado a nuestra generación es el observar que a menudo la religión es el último campo de batalla en el cual el hombre lucha *contra* Dios...» (cit., ps. 27-28).

Después de haber hablado de otros temas relacionados con su investigación («La iglesia como exorcista cultural», «El trabajo y el tiempo libre», «Sexo y secularización», La iglesia y la universidad») Cox, en el último capitulo de su obra maestra, se enfrenta al problema de cómo hablar de Dios en una forma secular («*To speak in a seculare fashion of God*»). Él opina que en la tecnópolis no se puede utilizar el lenguaje metafísico (propio de la «ciudad») y mucho menos mítico (propio de la «tribu»). Qué lenguaje se deberá pues utilizar? Bultmann y seguidores suyos han escogido el lenguaje del existencialismo. Pero Cox, partiendo de una interpretación del existencialismo en clave reduccionísticamente sociológica, se opone a esta elección con términos duros y polémicos: «El existencialismo apareció precisamente cuando la tradición metafísica occidental, cuyo fundamento social había sido desmantelado por la revolución y por la tecnología, alcanzaba su fase final. Es el último hijo de una época cultural, nacida en la edad senil de la madre. He aquí por qué los escritores existencialistas parecen tan radicales y antiurbanos: ellos representan una época en extinción, y por consiguiente su pensamiento tiende a ser antitecnológico, individualistico, romántico y profundamente receloso hacia las grandes ciudades y hacia la ciencia. Puesto que el mundo ha ya superado el pathos y el narcicismo del existencialismo, esfuerzos teológicos de poner al día el mensaje bíblico como el de Rudolf Bultmann caen muy lejos de la diana... Él no llega al hombre de hoy, porque traduce la Biblia del lenguaje mítico a la metafísica del ayer, antes que al léxico post-metafísico de hoy» *(La città secolare,* cit., p. 253). En lugar del lenguaje de la metafísica existencialista, para hablar de Dios, Cox propone el lenguaje de la *política,* visto como el único lenguaje posible

de la teología de la metrópolis secular. Y precisa que «Nosotros hablamos de Dios políticamente cada vez que damos ocasión a nuestro prójimo de llegar a ser el agente adulto, responsable, el hombre plenamente post-tribal y post-ciudadano que Dios espera que él sea hoy» *(Ib.,* página 256).

Como lo atestigua el volumen colectivo *The Secular City Debate* (Nueva York, 1966), la obra maestra de Cox ha suscitado las reacciones más diversas, no sólo por parte de teólogos, sino también de filósofos, sociólogos, periodistas, etc. Ante el fuego cruzado de las críticas, nuestro autor, aunque modificando algunos aspectos iniciales de su pensamiento, ha repetido la substancia y las posiciones de fondo (que siguen siendo las de un «teólogo de la secularización» y no, como se ha dicho alguna vez, un teólogo de la muerte de Dios»). En efecto, aun demostrándose dispuesto a «recuperar» parcialmente el mito de la metafísica («Aún sostengo que el mito y la metafísica surgen del estado tribal y ciudadano del desarrollo de la sociedad, pero ahora creo que tienen un valor real también para el hombre secular»; AA. Vv. *Dibattito su "La città secolare",* Brescia, 1972, p. 244) y aun mostrándose propenso a revalorizar el aspecto institucional y organizado de la Iglesia «Me doy cuenta de que la iglesia no es un puro espíritu y que no puede vivir en el mundo moderno, o en cualquier mundo en cuanto material sin alguna expresión institucional» *(Ib.,* p. 251). Cox se ha mostrado firme a propósito de la secularización: «Volviendo ahora a las partes de *La città secolare* que hoy confirmaría con mayor énfasis, la primera cosa que se me presenta es la valoración fundamentalmente positiva del proceso de secularización. Hoy yo opino con mayor fuerza que la secularización no debería ser nunca considerada como ejemplo de retroceso cultural compacto y catastrófico, sino como el producto del impacto de la fe bíblica con la civilización del mundo» *(Ib.,* p. 256).

Después de *The Secular City* Cox ha publicado otras obras *(No dejárselo a la serpiente,* 1967; *La fiesta de los locos,* 1969; *La vuelta a Oriente,* 1977; etc.) en las cuales se ha medido con las más significativas experiencias teológicas y filosóficas de los últimos decenios (de la teología de la esperanza al marxismo, de la teología de la liberación a la teología negra, etc.), y con las cuales se ha esforzado en «poner al día» creativamente su meditación teológica — que sin embargo, en esta última fase, se ha revelado bastante menos influyente.

931. LA TEOLOGÍA RADICAL DE LA MUERTE DE DIOS.

Por «teología de la muerte de Dios» (o «teología radical» o «teología del ateismo cristiano») se entiende una específica tendencia teológico-

filosófica surgida en América en los años sesenta y representada sobre todo por autores como W. Hamilton y T. Altizer.

Aunque haya tenido un estrepitoso éxito editorial y periodístico, la teología de la muerte de Dios *(Death-of-God-Theology)* ha aparecido desde el principio con una difícil composición conceptual. La razón hay que buscarla ante todo en el «slogan» mismo de «muerte de Dios», estructuralmente huidizo y polisémico. En los autores mencionados reviste, en efecto, una múltiple disparidad de acepciones. Por ejemplo, se puede decir que «hoy en día ha decaído la idea tradicional de Dios», que «el nuestro es el tiempo de la ausencia o del silencio de Dios», que los instrumentos lingüísticos a nuestra disposición no nos permiten hablar sobre Dios», que «Dios muere como Padre para encontrarse dialécticamente como Hijo», que «Dios no existe realmente» y así sucesivamente. Como se puede observar, se trata de significados diversos y no siempre compatibles entre sí, hasta el punto de hacer pensar en un sutil juego dialéctico: «Qué significa con exactitud la afirmación de que *Dios está muerto* —escribía polémicamente Sergio Quinzio en 1969— no lo sabe nadie» (Prefacio a la trad. ital. de T. Altizer, Il *Vangelio dell'ateismo cristiano,* Roma, 1969).

No es de extrañar, entonces, que la denominación completa de la «teología de la muerte de Dios» resulte cargada de ambigüedades teológicas y siga suscitando, entre los estudiosos, problemas de lectura y de interpretación. Ello no obstante, posee una peculiar, e insubstituible, validez historiográfica, puesto que sirve para unir a aquellos autores que, en el ámbito de cierta «atmósfera» cultural y teológica de los años sesenta, han insistido —aunque sea con estilos *específicos* y *diferenciales*—en el tema de la «muerte» de Dios y en una serie de actitudes comunes como por ejemplo: 1) el ideal de una síntesis armónica entre fe y cultura bajo la enseña de un cristianismo respetuoso de la madurez alcanzada por el hombre de hoy; 2) el rechazo del ateísmo tradicional; 3) la polémica contra el aprisionamiento del verbo evangélico en categorías metafísicas de sello griego y medieval; 4) la adopción de los principios laicos y «seculares» de la sociedad actual; 5) la acentuación de la dimensión inmanente y mundana respecto a la transcendente y supramundana; 6) la propensión a transcribir las afirmaciones teológicas en proposiciones antropológicas y a considerar el mensaje cristiano en forma de soteriología secularizada; 7) la interpretación de la fe como don de sí a los demás; 8) la tendencia a hablar de Cristo en vez de Dios; 9) la expresión de Jesús en términos de paradigma existencial y ético-político. Como se puede deducir de esta especie de «mapa» de los lugares típicos de la *Death-of-God-Theology*, algunos puntos están presentes también en otros teólogos de nuestra época (de Bonhoeffer a Tillich, de Robinson a Cox). Sin embargo, mientras para estos últimos el eclipse moderno de Dios re-

presenta un *dato* (negativo) a constatar, y al que poner remedio con una renovada interpretación del cristianismo, para los teólogos, la muerte de Dios, se confirma en cambio, como *un principio* (positivo) de metodología teológica, o sea como una idea reguladora a la cual atenerse en la investigación. Los seguidores de la ***Death-of-God-Theology*** piensan en efecto que hoy en día se puede ser cristiano sólo a condición de ser ateo y que «el desarrollo de la teología, como el de cualquier otra ciencia, sólo es posible a condición de borrar de ella la noción de Dios» (G. GOZZELINO, *I vangeli dell'ateismo cristiano,* Turín, 1969, p. 12). En consecuencia, si se puede decir que cada teología de la muerte de Dios es de algún modo una teología de la secularización, no se puede decir que cada teología de la secularización es (necesariamente) una teología de la muerte de Dios.

Aunque alcanzando resultados conceptuales diferentes, las dos tendencias teológicas presuponen sin embargo un mismo *background* histórico, representado por las sociedades avanzadas de la postguerra, en particular las opulentas de Norteamérica. Dichas tendencias implican también una matriz cultural común, constituida por las filosofías laicas de la modernidad y del progreso (pragmatismo, marxismo, neopositivismo, neoiluminismo, etc.). Por lo que se refiere al pensamiento estrictamente teológico, los teóricos de la muerte de Dios —por lo general del área protestante— resienten el influjo de Bultmann (para la idea de una liberación del mensaje cristiano de sus superestructuras míticas), de Bonhoeffer (para el programa de un cristianismo adaptado al hombre «mayor de edad» y «secularizado» de nuestra época), de Tillich (para la exigencia de un diálogo fecundo con los distintos componentes de la cultura del novecientos). Algunos críticos han subrayado también la conexión *indirecta* entre los teólogos de la muerte de Dios y la doctrina de Barth, observando que a fuerza de *separar* a Dios (= lo positivo) del mundo (= lo negativo), en un cierto punto del pensamiento protestante, nos hemos encontrado ante la hipótesis de un mundo *sin* Dios —donde como positivo ha aparecido el mundo (y la historia) y como negativo el Dios lejano (y totalmente otro) de Barth.

En los siguientes párrafos examinaremos las principales figuras de la teología de la muerte de Dios, tomando en examen aquellas obras y aquellos aspectos de su pensamiento por los cuales entran históricamente en tal corriente de ideas, que interesa al mismo tiempo la teología (a título de «desafío») y la filosofía (a título de «documento» de una posible actitud hacia Dios y el cristianismo).

932. HAMILTON: LA MUERTE REAL DE DIOS.

El fundador reconocido y *leader* dinámico del movimiento de la muerte-de-Dios es WILLIAM HAMILTON. Nacido en 1924 en Evanston en Illinois (USA), después de haber conseguido el doctorado en Teología (1952), enseñó en Nueva York y, a continuación, en Rochester. Sus escritos más conocidos son: *The New Essence of Christianity* (1961) y *Radical Theology and the Death of God* (1966), escrito en colaboración con Altizer.

El pensamiento de Hamilton es programáticamente anti-sistemático y halla su espacio peculiar en la zona limítrofe entre la investigación especulativa y la toma de posesión personal: «hemos llegado a un momento —escribe— en el que la teología deberá intentar renunciar a sus pretensiones sistemáticas y reducirse a ser poco más que una recolección de fragmentos o imágenes ligados con demasiada precisión entre sí, enunciados indirectamente, más que directamente» *(La nuova essenza del cristianesimo,* trad. ital., Brescia, 1969, p. 20). En consecuencia, Hamilton, contrariamente a cuanto podría sugerir el título de su libro, no persigue en absoluto el ambicioso proyecto de definir *la* esencia del cristianismo. Su objetivo es más modesto y consiste en la focalización de *«una* esencia aquí y *ahora* para nosotros, siempre susceptible de corrección por parte de otras interpretaciones y de otras visiones...» *(Ib.,* p. 18). Según nuestro autor, este carácter móvil y segmentado del discurso teológico nace de la dinámica misma de la vida y del pensamiento: «todas las afirmaciones teológicas, incluso las más escrupulosamente corregidas, presentan sus dificultades internas. Uno de los motivos por los que las tendencias tecnológicas cambian es que siempre llega el momento en el que el hombre desea vivir hallándose enfrentado a nuevos tipos de dificultad. El hacer teología, es como si se encontrara en una casa con ocho ventanas, pero con sólo seis cristales dobles. Somos libres de elegir a cuál de las seis ventanas ponerlos, para impedir que el aire frío pueda entrar; y se pueda vivir muy bien durante un tiempo en las habitaciones protegidas. Pero por las Ventanas sin doble cristal, tarde o temprano, el aire frío penetrará, y toda la casa se resentirá. Esta imagen de Dios, hoy en día difundida, es útil bajo muchos perfiles; sin embargo empezamos a descubrir en ella algunas lagunas» *(Ib.,* p. 53).

Hamilton opina que el mayor «desafío» a la imagen tradicional de Dios reside en el problema del sufrimeinto, visto como el obstáculo más grave para la fe: «La percepción de la tragedia no conduce a Dios (como sucede en mucha apologética convencional de tipo existencialístico), sino que obliga a alejarse tristemente de él» *(Ib.,* p. 56). Esto vale sobre todo para las personas de viva sensibilidad». Es cierto, observa Hamilton, que la teología no ignora tal problema. Lo afronta. Pero cuando lo hace,

lo hace de un modo insuficiente. Puede, por ejemplo, dar gran relieve al misterio del mal, invitando a abstenernos de interrogarnos acerca del sufrimiento, puesto que no tenemos el derecho de erigirnos ante Dios con preguntas impías. Puede hablar de la imposibilidad ontológica del mal y así sucesivamente *(Ib.,* ps. 54-55). Ahora bien, con esta serie de «evasiones», más o menos con buena fe, la teología corre el riesgo de empujar a los hombres en brazos de un humanismo ateo a lo Camus, puesto que «si la teología no puede transformar sus afirmaciones sobre Dios de un modo tal que pueda afrontar este hecho, muchos continuarán prefiriendo un tipo de humanismo falto de respuestas a una noción correcta de Dios falta igualmente de respuestas» *(Ib.,* p. 55). En efecto, deteniéndose en *La peste,* lugar clásico de la literatura contemporánea que afronta la superioridad moral del médico laico Rieux sobre el cura predicador Paneloux: «hay en Rieux una sensibilidad y honestidad que falta en el cura» *(Ib.,* p. 61). Y aludiendo al caso de Carlo Gòrdeler, que ante los horrores del nazismo ve caer toda la «construcción» de la fe, comenta: «He aquí un hombre que ha experimentado una profundidad que pocos de nosotros han alcanzado. De estas profundidades ha gritado, y nunca ha llegado ninguna respuesta. El problema terrible no recibió respuesta cristiana, porque el mismo problema disuadía de la solución cristiana» *(Ib.,* p. 58).

La caída de la figura tradicional de Dios, vivida por la mayor parte de la cultura actual, ha provocado inevitables contragolpes en el discurso teológico, y, a la larga, ha acabado por acompañar a la idea actual de la muerte de Dios: «Cuando hablamos de la muerte de Dios, hablamos no sólo de la muerte de los ídolos o del Ser falsamente objetivado que vive en los cielos; hablamos también de la muerte en nosotros de toda posibilidad de afirmar una de las imágenes tradicionales de Dios. Queremos decir que el mundo no es Dios, y que no remite a Dios» *(Ib.,* p. 69). Y puesto que los soportes sobre los que los hombres se han basado siempre para afirmar a Dios parecen haber decaído, «no es de extrañar que muchos hagan el paso siguiente y se pregunten si Dios mismo no ha decaído. No es de extrañar si la cuaresma es el único tiempo en el que nos encontramos a gusto, y que aquel grito de abandono sobre la cruz sea quizás la única palabra bíblica que nos pueda decir algo. Si Jesús se podía preguntar si no había sido abandonado por Dios, ¿debemos ser nosostros censurados, si no lo hacemos?» *(Ib.,* p. 70). De ahí la sensación difundida, también entre los creyentes, de que Dios se ha retirado, ha decaído, está *ausente.*

Sin embargo, puntualiza Hamilton, si un cristiano puede afrontar sin preocupaciones cada anuncio que referido a la desaparición de los ídolos del mundo religioso, no puede vivir mucho, como cristiano, con la sospecha de que Dios mismo se ha retirado *(Ib.,* p. 71). En consecuen-

cia, el creyente, aun renunciando a la *posesión* presente de Dios, no puede renunciar a la *espera* futura de Dios: «ser cristiano hoy, quiere decir ser, de algún modo, hombres sin Dios, pero con la esperanza. Sabemos demasiado poco para conocerlo ahora; sabemos sólo lo suficiente para ser capaces de decir que él vendrá, en el momento oportuno, a nuestro corazón roto y contrito, si seguimos ofreciéndoselo. La fe es para muchos de nosotros, podríamos decir, puramente escatològica. Es una especie de confianza en que él un día dejará de estar lejos de nosotros. La *fe* es un grito lanzado al Dios ausente, la fe es esperanza» *(Ib.,* ps. 75-76). Como podemos ver, la posición de Hamilton a propósito de Dios —al menos por lo que se refiere a *La Nuova essenza del cristianesimo*— resulta más problemática y difuminada de cuanto a veces ha parecido. En efecto, aunque insistiendo sobre la ausencia actual de Dios y sobre su verificable eclipsis del mundo, él sigue confiando (*with hope*) en que en el futuro, cuando será su hora, «Él vendrá».

De estas premisas teológicas y filosóficas generales, Hamilton deriva su específica cristologia. Si Dios-Padre no está, o nos parece (en virtud del mal) una Potencia indiferente y cruel, existe al menos, para nuestro consuelo, Cristo: «Venimos a Jesús porque el Dios que hemos encontrado fuera de él es una especie de enemigo ausente que no nos posibilita pensar o vivir como quisiéramos, es decir, como cristianos» *(Ib.,* p. 84). Sólo nos queda hacernos discípulos de Jesús. Tal discipulado no debe confundirse sin embargo con la tradicional *imitatio Christi.* En efecto, argumenta excéntricamente nuestro autor, puesto que de Jesús sabemos damasiado poco, solamente podemos delinear los rasgos de un «santo secular» o santo de hoy. Los rasgos del estilo cristiano de vida, que en su conjunto se identifican con la «nueva esencia» del cristianismo expuesta por Hamilton, son los siguientes: 1) Un sentido de reserva o de contención en el trato con los demás; 2) Una recta combinación de tolerancia (hacia lo que nos molesta o nos desagrada) y de intolerancia (hacia los fariseísmos y las injusticias legalizadas); 3) La renuncia a esperar o desear algo más que la simple tolerancia; 4) Una recuperación de la virtud y de la bondad; 5) El rechazo de la actitud de la revuelta y la preeminencia de un comportamiento de resignación ante aquello que no podemos humanamente cambiar — según la norma expresada en la plegaria de Reinhold Niebuhr: «Señor dame la serenidad de aceptar las cosas que no pueden cambiar, el coraje de cambiar lo que puedo cambiar, y la sabiduría de reconocer la diferencia» *(Ib.,* p. 164).

Después de *The New Essence of Christianity* el cristianismo sin Dios de Hamilton, como lo atestigua el volumen *Radical Theology and the Death of God* (1966), ha ido radicalizándose posteriormente en la dirección de un humanismo secular. Situándose tras la estela de un Bonhoeffer interpretado según categorías radicales, él declara en efecto «el final

del *apriori* religioso y el acercarse de la edad del hombre» *(La teologia radicale e la morte di Dio,* trad. ital., Milán, 1969, p. 51) insistiendo en que la «pérdida» actual de Dios, «no es una experiencia común solamente a unos pocos neuróticos, ni un fenómeno privado o interior» sino «un hecho público sucedido en la historia actual» *(Ib.,* ps. 58-59). Un hecho acompañado por la capacidad, por parte del individuo, de «resolver» sus problemas sin referirse a un ser supremo y extra-mundano. Sin embargo, preguntándose él mismo qué es lo que distingue su posición «del ateísmo feuerbachiano normal» *(Ib.,* p. 52), Hamilton responde que «existe en mí un factor de espera, y también una esperanza, que me aleja de la posición del ateísmo clásico y que me libera en gran parte de la angustia y tristeza que lo caracterizan» *(Ib.).* Además, continúa nuestro autor, «no sólo nuestra espera es cristiana, sino que también lo es nuestra labor en el seno de la sociedad, puesto que nuestra relación con el prójimo no sólo se alimenta de las disciplinas sociales, psicológicas, literarias, laicas, sino también de Jesucristo, y el camino trazado por Él nos lleva hacia el prójimo» *(Ib.,* p. 60). Como se puede observar, aquí Hamilton parece encontrarse aún en posiciones no muy distantes de la primera obra. Sin embargo «a la experiencia de una ausencia inquietante, que evoca la tradición clásica de la dialéctica entre presencia y ausencia de Dios» (A. LOVA, Introducción a *William Hamilton,* en AA. Vv., *La teologia della morte di Dio,* Bolonia, 1979, p. 87), sigue bien pronto, aunque sea en el horizonte de un persistente discurso en fragmentos, una explícita confesión de incredulidad. En otros términos, el «componente místico altizeriano de la espera... se atenúa cada vez más hasta la consumación de toda esperanza» *(Ib.).* Por ejemplo, en un artículo de 1966 (cfr. *Playboy* de agosto) Hamilton escribe: «No hay duda de que la expresión "Dios está muerto" es la expresión retórica que choca y que escandaliza. Pero los teólogos del "Dios está muerto" no se llaman así para escandalizar. Ellos entienden realmente "muerto". El pensamiento religioso tradicional aludía a la desaparición, al ser "ausente", o bien "obscurecido", al "callar" de Dios. Con ello se entiende que los hombres no sienten ininterrumpidamente la fe o la presencia de Dios. De tanto en tanto su presencia nos es substraida y no podemos establecer cuándo y como Dios volverá. En general, así se habla hoy, pero no se trata de lo que entienden aquellos que sostienen la "muerte de Dios". Ellos hablan de una pérdida *verdadera* y auténtica, de un verdadero y auténtico podemos pasarnos de él y, sea lo que fuere que esperen del futuro, *no* esperan en cualquier caso que el Dios cristiano vuelva, abiertamente» («¿Qué es la muerte de Dios?») en AA. Vv. *Dio e morto,* Milán, 1967, p. 179; las cursivas nuestras; el mismo artículo aparece también con el título «Morte di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano», en AA. Vv. *Dibattito sull'ateismo,* Brescia, 1967, p. 80).

Análogamente, en «La struttura di una teologia radicale», Hamilton afirma: «Los radicales intransigentes, por variado que pueda ser su lenguaje, comparten como primera cosa una pérdida común. No es una pérdida de los ídolos o del Dios del teísmo. Es un pérdida real de transcendencia real. Es la pérdida de Dios» (en AA. Vv., *Frontline Theology*, Richmond, 1967); «creo que "muerte de Dios" como metáfora es preferible y hay que distinguirla frente a expresiones parecidas en el discurso teológico como "ausencia de Dios", "desaparición de Dios", "eclipses" o "el Dios escondido". Una metáfora de muerte representa una pérdida real, algo irrecuperable, mientras que los otros términos pueden reposar tranquilos en la tradición clásica de la dialéctica entre presencia y ausencia de Dios. Quien se ha perdido acaba siendo encontrado; lo escondido se hace manifiesto. Es precisamente esta dialéctica, dicen los radicales, lo que ha caído y por esto la expresión "muerte de Dios" con su historia particular en los últimos cien años expresa exactamente lo que sentimos necesario expresar» *(Ib.,* ps. 77-78).

Paralelamente a esta insistencia sobre el tema de la muerte *real* de Dios, el discurso de Hamilton —ahora ya claramente más «filosófico» que «teológico»— ha ido acentuando su fisonomía específica de un humanismo cristiano secular basado en la substitución de la fe en Dios con el compromiso «optimístico» y «cristiano» de entrar en la «arena del mundo», por la enseña de la colaboración mutua y del amor recíproco entre los hombres: «la vida cristiana no es una aspiración, una espera, sino un caminar hacia el mundo. A nuestro yo llegamos no en la solitaria e infructuosa meditación, sino durante nuestro viaje hacia y en el mundo...» *(La teologia radicale e la morte di Dio,* cit., p. 61); «Así la muerte de Dios es el hecho menos abstracto que se pueda imaginar. Empuja directamente a la política, a los cambios revolucionarios, entre las tragedias y las alegrías de este mundo» («Morte di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano, cit., p. 94»).

933. ALTIZER: LA MUERTE DIALÉCTICA DE DIOS.

THOMAS J. J. ALTIZER nació en Cambridge (USA) en 1927. Después de acabar los estudios secundarios en Charleston (Virginia), asistió a la Universidad de Chicago, donde obtuvo la licenciatura (1948) y el doctorado en Letras (1955). Más tarde fue profesor de Sagrada Escritura y religión en la Universidad de Emory (Georgia). Entre sus obras más conocidas recordamos: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963), *The Gospel of Christian Atheism* (1966) y *Radical Theology and the Death of God* (1966), escrito, como hemos visto, en colaboración con W. Hamilton.

El «ateismo cristiano» de Altizer es una ingeniosa síntesis de panteísmo, humanismo secular y misticismo, que nace de una especie de «cocktail cultural» (para utilizar una expresión de R. Contoni) compuesto de los elementos más dispares: Tillich y Mircea Eliade, Hegel y Nietzsche, Blake y Giacchino da Fiore, el budismo y el misticismo oriental. El estilo de su filosofar teológico, caracterizado por un gusto por lo macabro y apocalíptico que recuerda las visiones místico-proféticas de un Blake, es a menudo original y brillante, pero por lo general complicado y repetitivo: «una continua repetición del mismo tema con palabras más o menos parecidas que puede hacer pensar en los antiguos textos sagrados de Oriente, pero también en la iteracción obsesiva del neurótico» (S. QUINZIO, «Morte e caos come salvezza» prefacio a Il *Vangelio dell'ateismo cristiano,* Roma, 1969, p. 7). Esto no quita que su pensamiento constituya, si no *el* documento, al menos *uno* de los documentos históricamente más significativos de la teología radical de nuestro siglo.

El intento fundamental de Altizer es el de proporcionar una respuesta adecuada al desafío que el mundo actual dirige al cristianismo. Él juzga este desafío como el más decisivo de la historia. En consecuencia, opina que sólo una forma *radical* del cristianismo — dispuesta a rechazar completamente el pasado y las formas eclesiásticas oficiales bajo las que es conservado por la iglesia, pueda dar una respuesta eficaz a la crisis del hombre actual: «la teología está llamada a prestar oído atento al mundo, aunque tal atención implique un alejamiento del testimonio eclesiástico de Cristo. En un momento en el cual se solicita a la teología cristiana que atraviese la transformación más radical de su historia, el teólogo no debe encontrar obstáculos para alcanzar su objetivo, por una mal entendida fidelidad a la autoridad de la Iglesia» (Il *Vangelio...,* cit., ps. 31-33). Tanto más cuanto «la heregía cristiana original», según nuestro autor, está basada sobre todo «en la identificación de la iglesia con el cuerpo de Cristo» (Ib., p. 33). Pero una teología «abierta al mundo» no puede dejar de presuponer, como dato normativo determinante, la «muerte» de Dios: «Si hay una clara vía de acceso al siglo veinte, ésta consiste en pasar a través de la muerte de Dios, a través de la caída de todo significado o realidad puesta más allá de la radical inmanencia recientemente descubierta por el hombre moderno» *(Ib.,* ps. 40-41); «debemos reconocer que la muerte de Dios es un suceso histórico: Dios ha muerto en *nuestro* tiempo, en *nuestra* historia, en *nuestra* existencia» *(Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* Filadelfia, 1963, p. 13).

Como resulta del último pasaje citado, el Dios del que Altizer reconoce y proclama la muerte es, ante todo, el Dios de la Transcendencia, o sea «el Dios que es infinitamente lejano del hombre, el Dios que en su transcendente majestad domina y se opone al hombre y ante el cual el hombre se halla reducido a una abyecta condición de culpa y de te-

rror» (Il *Vangelio...*, cit., p. 96). Contra la «famosa» helenización del cristianismo, o sea contra la imagen griega y medieval de un Dios inmutable e imposible, inmune a los procesos del tiempo y de la historia, Altizer afirma en cambio que Dios es Amor, y por lo tanto apertura constitutiva a la alteridad del mundo: «a pesar de que la fe cristiana invariablemente ha dado testimonio de la realidad de la compasión de Dios, la teología cristiana ha sido incapaz de incluir en sí misma este elemento primario y fundamental de la fe, aunque sólo sea porque siempre ha permanecido ligada a una idea de Dios como Ser completamente autosuficiente, cerrado en sí y absolutamente autónomo. Incluso cuando los teólogos han descubierto la *ágape,* el total darse de Dios, la han confinado en el acto de la Encarnación, y así han aislado dualisticamente el amor de Dios de la primordial naturaleza y existencia de Dios mismo».

En cuanto amor, Dios es movimiento y expansión y por lo tanto proceso *dialéctico:* «Qué es lo que puede significar hablar del Dios cristiano como de un proceso dialéctico, en vez de un Ser? Ante todo significa que el Dios cristiano no puede... ser concebido como poseedor de una naturaleza o substancia común que sigue siendo eternamente la misma a través de sus actos de revelación y de redención» *(Ib.,* p. 93). En otros términos, en cuanto amor y proceso, Dios es una realidad in fieri que no puede ser entendida a través de la lógica estática de los filósofos griegos o de los doctores medievales, sino solamente con la lógica dinámica de la dialéctica de los modernos. Precisando él mismo la matriz hegeliana de su metodología teológica de tipo dialéctico, Altizer declara en efecto que «el cristiano actual puede ser *iniciado* por Hegel en la comprensión de un movimiento dialéctico de Dios, o Ser o Espíritu» *(Ib.,* p. 76; cursivas nuestras). Coherentemente con estas premisas, nuestro autor llega a la definición-clave de Dios como «un proceso dialéctico real en acto» *(Ib.,* p. 93), que se extiende a través de los tres momentos de tesis, antítesis y síntesis. Altizer identifica el momento de la tesis con el Dios-Padre del Antiguo Testamento, visto como un lejano Señor y un estático Ser creador, que, en su alienante transcendencia, coincide con lo Sacro absoluto o el Espíritu primordial. El momento de la antítesis es representado por la Encarnación, entendida como aquel evento cósmico e histórico a través del cual Dios se hace hombre, el Sacro profano, el Espíritu carne, el Creador redentor, etc. En otras palabras, a través de la Encarnación la Transcendencia se niega en su primitiva y prehistórica identidad para realizarse *en la* inmanencia y *como* inmanencia.

La primera religión que ha anunciado a las gentes la buena nueva de la muerte de Dios (o sea de la Transcendencia) ha sido el cristianismo. En efecto Jesús no es más que la muerte de Dios en acto: «Sólo el cristiano puede pronunciar la palabra liberadora de la muerte de Dios, porque sólo el cristiano ha muerto en Cristo al reino transcendente de lo sacro...»

(Ib., p. 110). En consecuencia, según la teología de Altizer, la encarnación de Dios *es* la muerte misma de Dios, que ha amado el mundo hasta auto-aniquilarse en Cristo. Para expresar esta muerte de Dios en Cristo y esta progresiva inmersión de lo divino en la carne mortal, Altizer utiliza el término griego *Kénosis*, del verbo *Kenóo* (yo vacío), con el cual Pablo (Fil. II, 7) alude al "vaciarse de sí mismo" realizado por el Verbo divino, el cual se ha humillado y rebajado a la condición humana y ha muerto en la cruz como un esclavo: «Sí, Dios muere en la Crucifixión: en ella él completa el movimiento de la Encarnación, vaciándose totalmente a sí mismo de su primordial sacralidad» (Il *Vangelio...*, cit., p. 112), «Dios es un proceso gradual de metamorfosis Kenótica, que sigue siendo él mismo mientras se desarrolla como absoluta auto-negación» *(Ib.,* p. 95). Por lo cual, contrariamente a las expresiones dogmáticas de la teología revelada y las especulativas de la teología natural, que *aislan* Dios de Cristo, estableciendo de este modo un «insalvable abismo» entre el Creador y el Redentor, nuestro autor declara que Dios, en cuanto Redentor, nace a sí mismo sólo en el momento en el cual muere como Creador (transcendente). En efecto, Dios no se habría encarnado realmente, si, a pesar de su hacerse hombre en Jesús, hubiera permanecido contemporáneamente como Espíritu transcendente (o si el Hijo hubiera vuelto al cielo). Altizer opina además que la encarnación, aun teniendo su culminación en Cristo, se extiende a todo el resto de la historia y coincide con el progresivo hacerse mundo de Dios, que muere como transcendente para vivir como inmanente.

El tercer momento del proceso teo-còsmico, el de la síntesis, está constituido por una «apocalíptica y escatològica» *coincidentia oppositorum*, en virtud de la cual Sacro y profano, Dios y mundo dejarán de ejercer de términos de una alternativa y serán una sola cosa — en el ámbito de una situación en la cual se tendrá el fin de un Espíritu aislado de la carne (tesis) y de una carne aislada del espíritu (antítesis). Por lo cual, la fase histórica determinada por la desaparición de lo sacro en lo profano, del Espíritu en la carne, no coincide en modo alguno, según Altizer, con la fase final. En efecto, la revelación de Dios *continúa* y, para el futuro, deja *ya* entrever, después de la desaparición nocturna de lo sagrado, el amanecer de una nueva edad —más joaquinita que hegeliana— en la cual lo profano será vivido como sagrado y lo sagrado como profano: «El cristiano radical hereda también, sea la antigua creencia profética de que la revelación continua en la historia, sea la creencia escatològica de la tradición que sigue Gioacchino da Fiore. Tal tradición sostiene que nosotros estamos viviendo ahora en la tercera y última edad del Espíritu, que una nueva revelación se manifiesta en esta edad, y que esta revelación será tan distinta del Nuevo Testamento cuanto el Nuevo Testamento es distinto del Antiguo» *(Ib.,* p. 41).

En este punto resulta evidente que el pensamiento de Altizer es una forma de panteismo còsmico y dialéctico, con un fondo apocalíptico, que interpreta Dios como proceso in fieri, que actúa en el mundo a través del mundo, hasta llegar a una fusión total de lo sagrado y de lo profano, capaz de hacer posible una realización perfecta de la vida humana. Panteísmo *sui generis,* a través del cual Altizer puede satisfacer aquello que Quinzio define como «su doble alma de nostálgico de lo sagrado y aplaudidor de lo profano».

Presuponiendo que Dios es todo en todo (incluso en lo negativo y en la muerte) y que el mundo es una epifanía divina, la posición de Altizer implica, previsiblemente, una aceptación *total* del ser análoga al *amor fati* de nietzscheana memoria. Tanto es así que en Nietzsche —en su concepto del Eterno Retorno, entendido como un gozoso y no resentido decir sí a la vida y a sus momentos eternamente recurrentes— él ve el modelo de una nueva teodicea inmanentística capaz de elevarse a la idea de una pan-redención cósmica y capaz de revolucionar completamente al hombre moderno con la vida tal como es. Análogamente al filósofo de *Así habló Zarathustra,* Altizer considera en efecto que *después* de la muerte de Dios se abren los caminos opuestos del nichilismo (que corre el riesgo de llevar al hombre hacia el sub-hombre) o de la re-aceptación potenciada por el ser (que puede conducir al hombre hacia el superhombre): «Ningún investigador honesto actual puede perder nunca de vista la posibilidad muy real que la voluntad de la muerte de Dios abra el camino a la locura, a la deshumanización e incluso a la más totalitaria forma de sociedad nunca realizada en la historia. ¿Quién puede dudar de que el paso real a través de la muerte de Dios tiene que acabar o en la abolición del hombre o en el nacimiento de una humanidad nueva y transfigurada?» *(Ib.,* p. 139). En efecto, la caída de la transcendencia y de toda fuente absoluta de significados y de valores (= el orden metafísico encarnado por Dios) puede empujar al hombre a la desesperación nihilística ante la finitud y relatividad de lo inmanente (vivido, después de la desilusión antològica, como caos y nada) o bien puede dirigirlo, tras las huellas de Nietzsche, hacia la aceptación radical del mundo y de su destino.

En síntesis, el filosofar teológico de Altizer parte de Hegel para acabar en Nietzsche, o sea sale de la dialéctica para llegar a una aceptación amorosa del ser y de la «apasionada plenitud de la vida humana en el mundo» *(Ib.,* p. 40). De ahí la celebración final, por parte de Altizer, del «Gran Sí» de Zarathustra y de su ebrio canto a la alegría por una Eternidad que está en todo Ahora: «¿Podemos unirnos a Zarathustra en su himno de alabanza a la alegría? ¿Podemos también nosotros repudiar todo cambio de sentido del presente, toda huida del dolor, todo movimiento de espaldas hacia la eternidad? Preguntar esto significa preguntar

al cristiano si se atreve a abrirse al Cristo que está plenamente presente, al Cristo que ha realizado un movimiento de la transcendencia a la inmanencia, y que está Kenóticamente presente en la plenitud e inmediatez del momento real que está ante nosotros. Si la actual epifanía de Cristo ha abolido toda imagen de transcendencia, y vaciado el reino transcendente, entonces podemos encontrar tal epifanía sólo abrazando el mundo en su totalidad. Nos atreveremos a apostar que Cristo está plenamente presente en la realidad del momento presente? Entonces debemos apostar también que Dios está muerto, que un movimiento de espaldas hacia la eternidad es una traición a Cristo, y que una huida del dolor de la existancia es un rechazo de la pasión de Cristo. El cristiano radical nos llama al centro del mundo, en el corazón de lo profano, anunciándonos que Cristo está presente aquí y no está presente en ningún otro lugar. Si confesamos que Cristo está plenamente presente en el momento actual, entonces podemos de verdad amar el mundo, y podemos abrazar también los sufrimientos y la obscuridad como una epifanía del cuerpo de Cristo. Y es amando verdaderamente al mundo, insistiendo plenamente en la inmediatez del momento presente como conoceremos que Cristo es amor, y entonces sabremos que amor es ''Decir-sí'' a la totalidad de la existencia» *(Ib.,* p. 146; cfr. G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problemática teológica,* cit., ps. 80-85).

934. VAN BURÉN: LA MUERTE SEMÁNTICA DE DIOS.

Aunque van Burén, contrariamente a lo que se afirma comunmente, no pertenece, en sentido estricto, a la *Death-of-God-Theology* (públicamente negada por él) su posición, al menos por cuanto se refiere a su obra principal, presenta algunas convergencias de fondo con aquélla. En efecto, también para él, el Dios tradicional del teísmo «muere de la muerte de mil cualificaciones» y «Jesucristo es todo aquello que hay de Dios». Sin embargo, la «muerte» del Absoluto presupuesto por su discurso no es una muerte «real» (Hamilton) o una «dialéctica» (Altizer), sino «semántica». Tanto es así que en su pensamiento Dios, más que desaparecer del horizonte humano, acaba por configurarse como objeto de fe y de invocación.

PAUL MATTHEWS VAN BURÉN, nació en 1924 en Virginia (USA). Cursó sus estudios en Harward College y a continuación en Basilea, bajo el influjo de Karl Barth. En los años sesenta obtuvo la cátedra de «Religious Thought» en la facultad de Religión de la Temple University de Philadelphia en Pennsylvania. Su obra más conocida es *The Secular Meaning of the Gospel* (Nueva York, 1963). En su obra Van Burén sostiene que para responder adecuadamente al interrogante suscitado por Bon-

hoeffer («¿cómo puede el cristiano, siendo él secular, interpretar su fe de un modo secular?») es preciso situarse en la óptica de la filosofía analítica de nuestro siglo, entendida, más que como escuela o doctrina, como *método* consistente en analizar lógicamente la función de las palabras y de los enunciados, tanto en el uso normal como en el anormal (*Il significato secolare dell'Evangelo*, Turín, 1969, p. 37 y sgs.). Con la guía de este método, que refleja «el modo en que nosotros pensamos, hablamos y la entendemos hoy» Van Burén afirma que las proposiciones de fe no tienen un sentido *cognoscitivo,* en cuanto carecen del requisito epistemológico de la verificalidad empírica. En efecto, desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo el lenguaje teológico acaba siendo un «farfullar» privado de significado (*nonsensical*), construido, igual que el metafísico, mediante un simple abuso de palabras. En consecuencia, tomando el camino del ateísmo semántico, Van Burén escribe que «el uso "no-objetivo" de la palabra "Dios" no consiente verificaciones y por lo tanto está privado de significado»; «el aspecto empírico que está en nosotros encuetra la raíz de la dificultad no en aquello que se dice de Dios, sino en el hecho mismo de hablar de Dios» *(Ib.,* p. 110 y 111). El problema, continúa nuestro autor, no se resuelve tampoco con la substitución con otras palabras de la palabra Dios: incluso si substituirnos la letra *x,* el problema sigue existiendo porque la dificultad concierne entonces al modo en el cual *x* funciona *(Ib.).*

Como ejemplificación-tipo del hecho de que cualquier palabra, que no remita a alguna posible verificación empírica de su contenido, habla de algo que *para nosotros,* rigurosamente hablando, «no existe», Van Burén cita la conocida palabra de Anthony Flew (§1022), que habla de un supuesto pero *inverificable* jardinero (Dios), el cual, precisamente por ser tal, no se diferencia de un jardinero *inexistente* «¿"Quieres decirme en qué difiere aquello que tú llamas jardinero invisible, imposible, eternamente huidizo, de un jardinero imaginario o incluso un jardinero inexistente?"... "Así es como una bella y frágil hipótesis puede matarse gradualmente, con la muerte de mil cualificaciones"» *(Ib.,* cfr. p. 27 y sgs.). Excluida la validez cognoscitiva de las formulaciones teológicas, ¿qué validez tendrán entonces las proposiciones de la fe?. Dicho de otro modo: «El problema del Evangelio en una edad secular es un problema de la lógica de su lenguaje aparentemente falto de significado» *(Ib.,* p. 111). Desarrollando un tipo de discurso que se remite a las tesis de R. M. Hare, J. T. Ramsey y R. B. Braitwaite (que en un libro de 1955, titulado *An Empiricist's View of the Nature of Religions Belief,* había asimilado las aserciones religiosas a las morales), nuestro autor declara que el lenguaje de la fe, presente en el Evangelio, no tiene una función descriptiva, sino *prescríptiva,* en cuanto se limita a recomendar un posible comportamiento en el mundo. En otros términos, partiendo del reconocimiento

de la «pluralidad» de los lenguajes efectuado por Wittgenstein, e inspirándose en la «forma modificada» (y ya no «rígida») del principio de verificación formulada por Gylbert Ryle con la frase «el significado de una palabra es el uso de tal palabra en el contexto en el cual ella se encuentra», Van Burén declara que las proposiciones de fe, aun estando faltas de un significado cognitivo o «cosai», resultan existencialmente significantes en cuanto expresan una particular perspectiva del mundo — y la consiguiente «intención» por parte de quien las pronuncia, de actuar *conformemente* a ellas.

Para expresar el concepto de tal perspectiva sobre el mundo, que implica «un compromiso por parte del espectador», Van Burén emplea el término holandés utilizado por Hare, *Blik*. El *Blik* es un efecto de ángulo visual en virtud del cual nosotros vivimos en un mundo en vez de en otro y del cual damos demostración empírica en la vida de cada día. Aun no teniendo un significado metafísico y cognoscitivo, el Evangelio, en cuanto portador de un *Blik,* posee pues un significado ético y empírico-pragmático, o sea un significado «secular». El análisis lingüístico permite pues, según Van Burén, descubrir un significado del Evangelio que se adapta bien a la «mentalidad» y al universo del discurso de nuestra época. En consecuencia, Van Burén piensa halllarse en neta ventaja con respecto a los teólogos existencialistas y a todos aquellos que, como Bonhoeffer, han tratado en balde de elaborar un lenguaje teológico funcional para un mundo ya adulto: «Dirigiéndonos al método del análisis lingüístico para encontrar el *significado* del Evangelio, seguiremos una línea de conducta distinta de la mayor parte de aquellos que han trabajado en el problema de la fe en un mundo "que se ha hecho mayor de edad". Nosotros no rechazamos las intuiciones que el existencialismo ha contribuido a dar, pero no podemos olvidar que nuestra cultura de la lengua inglesa tiene una tradición empírica y que el mundo de hoy tiende a estar cada vez más empapado de tecnología e inmerso en el entero proceso industrial. Si de esto hay que lamentarse o estar contentos está por decidir. El leguaje de los teólogos existencialistas parece extraño para el hombre cuyo trabajo, cuya comunidad y vida diaria están insertos en el contexto del pensamiento empírico y pragmático de la industria y de la ciencia, excepto tal vez en momentos de excepcional crisis personal. En su vida de cada día, el pensamiento de este hombre —y todos nosotros somos más o menos *este* hombre— refleja el ámbito cultural en el cual vive. Él piensa de un modo empírico y pragmático» *(Ib.,* p. 41). Como se puede notar, Van Burén, análogamente a Cox y a buena parte de la teología de la secularización de los años sesenta, parte del postulado (de ningún modo incontrovertible) según el cual el individuo actual no advertiría inquietudes e interrogantes de tipo «existencial», sino sólo preocupaciones y disgustos de tipo «pragmático».

Según nuestro autor, la normativa de la perspectiva cristiana (su *Blik*) está representada por la serie de sucesos que se refieren a la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth. De Galileo la epistemología secular de Van Burén subraya sobre todo la extrema libertad de espíritu y la entrega al prójimo («Por esto vivió y por esto fue condenado a muerte»). Convencido de que «antes de la Pascua no había ningún cristiano» Van Burén afirma que sólo en la Pascua el ejemplo de Jesús se hizo «contagioso» *(Ib.,* p. 164 y sgs.), provocando en sus discípulos un *Blik* radical, del cual nació su voluntad de predicación. En otras palabras, en la Pascua los apóstoles descubrieron que Jesús tenía un poder nuevo que antes no había tenido o no había ejercido: el poder de suscitar la libertad también en ellos y, a través de ellos mismos, a todos los hombres. El sentido secular del Evangelio reside pues en el acaecimiento de una libertad que hace libres, o sea una libertad que transforma completamente a aquellos a quienes captura. En consecuencia, vivir cristianamente significa vivir el *Blik* de los primeros discípulos y hacer de Cristo el modelo de una vida libre y liberadora para todos.

Después de su obra cumbre, Van Burén ha publicado una colección de artículos titulada *TheologicalExplorations* (Nueva York, 1968) en la cual sostiene que hacer teología no significa partir de un campo-base bien determinado (esto es, de doctrinas indiscutidas) y con un equipamiento seguro (esto es, con métodos probados), sino aventurarse en una serie de «exploraciones» conscientes de su problemática y riesgos de fondo. En una obra posterior, titulada *The Edegs of theLanguage* (Nueva York, 1972), Van Burén, desarrollando y repasando las ideas de su obra cumbre, proclama que Dios no está *fuera* del lenguaje, sino *en las fronteras* del lenguaje. Esta tesis, que está acompañada por un rechazo de la imagen del lenguaje como «jaula para pájaros», se motiva a través de la elaboración de una doctrina del lenguaje como «plataforma». En el centro de la plataforma lingüística sobre la cual estamos y que continuamente ensanchamos —argumenta Van Buren— está el lenguaje donde nosotros nos movemos bien, o sea el lenguaje "regulado" de la vida diaria y de las ciencias. Fuera del centro, en la periferia, está el lenguaje de las analogías, de las metáforas y de las paradojas, que se basan en una extensión de las reglas de uso válidas en el centro. En las fronteras *últimas* del lenguaje, más allá del centro y de la periferia, y en los límites de lo no-decible está el lenguaje teológico, gracias al cual el creyente, empujado por la fe, va más allá de la grisura del lenguaje diario y científico, alcanzando el misterio.

En un escrito posterior, «Theology Now» (1974), Van Burén afirma que, sea considerando a Dios desde el punto de vista del lenguaje secular y experimental, sea considerándolo desde el punto de vista de las fronteras del lenguaje, se sigue haciendo de lo Absoluto solamente «el extremo

límite de nuestras posibilidades *humanas,* alineado con nosotros como sin duda lo sería dentro de este cuerpo mortal» (trad. ital. «Ci può essere una teologia oggi?», en AA. Vv. *Teologia del Nordamerica*, Brescia, 1974. p. 421). En cambio, observa nuestro autor con un tono barthiano «Sólo aquello que es imposible e incoherente, empíricamente insignificante e irrelevante puede liberar — sólo el Dios que es gracia. Esto es lo que todos nosotros debemos recordar, si ha de haber una teología hoy» *(Ib.,* p. 425). Después de haber partido del ateísmo semántico, Van Burén, más que arribar al puerto de una negación radical, acaba pues en la invocación nostálgica de un Dios-Gracia totalmente otro que el fabular humano (cfr. D. ANTISERI, *Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di Paul M. van Burén,* Brescia, 1976).

BIBLIOGRAFIA

909-911. Sobre la teologia en generai: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1* vols., Tubinga, 1957-1965; *Lexikon fürTheologie und Kirche,* 14 vols., Friburgo, i 957-1968; H. Fries (a cargo de), *Dizionario Teologico*, 3 vols., Brescia, 1968; K. Rahner-H. Vorgrimler, *Dizionario di teologia,* Roma-Brescia, 1968; H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo,* Brescia, 1969; H. J. Schultz, *Dizionario del pensiero protestante*, Roma-Brescia, 1970; T. M. Shoof, *Verso una nuova teologia cattolica,* Brescia, 1971; AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo,* 4 vols., Roma, 1972; B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, *2* vols., Turín. ¡972; AA. VV., *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 3974; K. Rahner (a cargo de), *Sacramentum Mundi,* Enciclopedia Teologica 8 vols., Brescia, 1974-1977; J. Sperna Weiland, *La nuova teologia*, Brescia, 1975; B. Mondin, *La teologia del nostro tempo,* Alba, 1976; *Dizionario teologico Interdisciplinare*, 3 vols., Turin, 1977; *Nuovo dizionario di teologia,* Alba, 1977; AA. VV., *Lessico dei teologi del secolo XX,* Brescia, 1978; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La teologia contemporanea,* Turín, 1980; P. Eicher (a cargo de), *Enciclopedia Teologica,* Brescia, 1989; J. Doré (a cargo de), *Manuale di Teologia*, 11 vols. (aparecidos 6 hasta la fecha), Brescia, 1990.

912-915. Sobre Tillich: AA. VV., *In memoriam Paul Tillich (1886-1965)*, en «The Journal of Religión», vol. 46, 1966, 12; B. Gherardini, *L'ontologia teologica di Paul Tillich,* en Id., *La seconda Riforma,* vol. II, Brescia, 1966, ps. 282-365; B. Mondin, *Paul Tillich e la transmotizzazione del cristianesimo*, Turín, 1967; J. O. Gabus, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich,* París, 1969; W. H. Van De Pol, *La fine del cristianesimo convenzionale*, Brescia, 1969; E. Scabini, *Il pensiero di Paul Tillich,* Milán, 1969; L. Racine, *l'Evangile selon P. Tillich,* París, 1970; R. Bertalot, *Paul Tillich. Una teologia per il XX secolo,* Roma, 1971; C. J. Armbruster, *La visión de Paul Tillich,* París, 1971; F. Chapey, *Paul Tillich,* en AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo,* cit., vol. IV, 1972; H. Arts, *Moltmann et Tillich. Les fondaments de l'espérance chrétienne,* Gembloux, 1973; N. Bosco, *P. Tillich tra filosofia e religione*, Milán, 1975; T. Manfredini, *La filosofia della religione in Paul Tillich,* Bolonia, 1977; M. Michel, *La Théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, París, 1982.

916-920. Sobre Bonhoeffer: R. Marle, D. *Bonhoeffer testimone di Cristo tra i suoi fratelli,* Brescia, 1968; I. Mancini, *Bonhoeffer,* Florencia, 1969; W. D. Zimmermann, *Ho conosciuto D. Bonhoeffer,* Brescia, 1970; AA. VV., *Dossier su Bonhoeffer,* Brescia, 1971; N. Filippi, *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer. Angoscia di Dio e secolarizzazione in «Resistenza e resa»,* Roma, 1974; S. Sorretino, *La teologia della secolarizzazione in Dietrich Bonhoeffer,* Alba, 1974; J. Sperna Weiland, *La fine della religione. Studio su Bonhoeffer,* Brescia, 1974; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teologo cristiano contemporaneo. Una biografia,* Brescia, 1975;

Rahner e l'ermeneutica tomistica, Piacenza, 1972; B. Van Der Heijden, *Karl Rahmer, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen,* Eisieldeln, 1973; R. Bleistein-E. Klinger, *Bibliographie Karl Rahner 1969-1974,* Friburgo, 1974; C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner,* Milán, 1974; B. Mondin, *La nuova teologia cattolica da K. Rahner a von Balthasar,* Roma 1978; K. Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie bei K. Rahner,* Friburgo, 1980; S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner,* Bolonia, 1982; P. Imhof-E. Meuser, *Bibliographie Karl Rahner 1979-1984,* en *Glaube im Prozess,* Friburgo, 1984, ps. 854-871 ; E. Klinger-Kl. Wittstadt (a cargo de), *Glaube im Prozess. Christein nach dem II Vatikanum für Karl Rahner,* Friburgo, 1984; J. H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner,* Roma, 1984; E. G. Farrugia, *Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie,* Roma, 1985; G. Wass, *Understanding Karl Rahner,* 2 vol., Westminster-Londres, 1985; M Krauss, *La fatica di credere. M. Krauss a colloquio con K. Rahner,* Cinisello Balsamo, 1986; H. Vorgrimler, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vira e al suo pensiero,* Brescia, 1987.

927. Sobre Vahanian: P. Ramsey, *Prefazione,* en G. Vahanian, *La morte di Dio,* Roma, 1966, ps. 13-25; A. Van Harvey-C. N. Bent, *Il problema dì Dio nella teologia americana contemporanea,* Brescia, 1970.

928. Sobre Robinson: B. Mondin, *I precursori dell'ateismo cristiano: Robinson e Cox,* en Id., *I teologi della morte di Dìo,* Turín, 1968, ps. 45-78; R. L. Richard, *Sviluppi in J. Robinson, en* Id., *Teologia della secolarizzazione,* Brescia, 1970, ps. 166-174; J. Sperna Weiland, *J. A. T. Robinson,* en Id., *La nuova teologia,* cit., ps. 124-135; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U Perone, *Teologia radicale, della secolarizzazione e della mone di Dio,* en Id., *La teologia contemporanea,* cit., ps. 175-210.

929. Sobre teología de la secularización: A. Auer, *Il cristiano aperto al mondo,* Turín. 1967; AA. VV., *Processo alla religione,* Milán, 1968; J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo,* Brescia, 1969; K. Rahner, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione,* Roma, 1969; P. M. Van Burén, *Il significato secolare dell'evangelo,* Turín. 1969; AA. VV., *Les deux visages de la théologie de la sécularisation,* Tournai, 1970; H. Lübbe, *La secolarizzazione,* Bolonia, 1970; R. L. Richard, *Teologia della secolarizzazione,* cit.; AA. VV., *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana,* Turín, 1971 ; AA. VV., *Dibattito su «La città secolare»,* Brescia, 1972; C. Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation,* Gembloux, 1972; A. J. Nijk, *Secolarizzazione.* Brescia, 1973; E. Rosanna, *Secolarizzazione o trasfunzionalizzazione della religione?,* Roma, 1973; S. V'esce, *Per un cristianesimo non religioso.* Milán, 1976; H. H. Schrey (a cargo de), *Säkularisierung,* Darmstadt, 1981.

Sobre Gogarten: H. Fischer, *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzung und Fulgen der neologie F. Gogartens,* Gütersloh, 1967; K. W. Thyssen, *Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie F. Gogartens von den Anfängen bis zum zweiten Weltkrieg,* Tubinga, 1970; C. Naveillan, *Strukturen der Theologie Friedrich Gogarterns,* Munich, 1972; E. Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten,* Turín, 1981; G. Penzo, *F. Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo,* Roma, 1981.

930. Sobre Cox: R. Marle, *La cité séculière. Un best-seller américain,* en «Études», julio-agosto 1966; C. Van Ouverkerk, *Secolarità ed etica cristiana,* en «Concilium», 1967, n. 5; S. Maggiolini, *Editoriale,* en H. Cox, *Il cristiano come ribelle,* Brescia, 1968, ps. 9-20; B. Mondin, *Dalla teologia radicale alla teologia «comica». La peripezie teologiche di Harvey Cox,* Roma, 1970; R. L. Richard, *La teologia della secolarizzazione in H. Cox,* en Id.. *Teologia della secolarizzazione,* cit., ps. 175-213; Id., *Da Bonhoeffer a Cox,* en Id., *Teologia delia secolarizzazione,* cit., ps. 213-218; AA. VV., *Dibattito su «La città secolare»,* Brescia, 1972; G. Spagnolo, *L'uomo immagine di Dio nel tempo della secolarizzazione (nella dottrina di H. Cox),* Roma, 1972.

931. Sobre teología de la muerte de Dios: G. Vahanian, *La morte di Dio,* cit.; R. Adoifs, *La tomba di Dio,* Milán, 1968; B. Mondin, *I teologi della mone di Dio,* cit.; Id., *La secolarizzazione: morte di Dio?,* Turín, 1968; T. W. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio,* Brescia, 1968; T. J. J. Altizer-W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio,* Mitán, 1969; G. Gozzelino, *I vangeli dell'ateismo cristiano,* Turín, 1969; V. Menta, *Teologi senza Dio,* Turín, 1969; H. Mühlen, *Problema dell'essere e morte di Dio,* Roma, .1969; F. P. Fiorenza, *L'assenza di Dio come problema teologico,* Brescia, 1970; A. Van Harvey-C. N. Bent, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea,* cit.; D. Sölle, *Un capitolo di teologia dopo la «morte di Dio»,* Brescia, 1970; G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppo della teologia radicale in Germania,* Brescia, 1973; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia radicale, della secolarizzazione e della morte di Dio,* en Id., *La teologia contemporanea,* cit., ps. 175-210.

932. Sobre Hamilton: B. Mondin, *William Hamilton,* en Id., *I teologi della morie di Dio,* cit., ps. 84-89; T. W. Ogletree, *Frammenti teologici,* en Id., *La controversia sulla morte di Dio,* cit., ps. 39-62; J. Sperna Weiland, *William Hamilton,* en Id., *La Nuova teologia,* cit., ps. 169-172.

A. Altenahr, *Dietrich Bonhoeffer. Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei D. Bonhoeffer,* Würzburg, 1976; U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer,* Roma, 1976; I. Mancini, *Novecento teologico,* Florencia, 1977; K. W. Clements, *A. Patriotism for Today. Dialogue with Dietrich Bonhoeffer,* Bristol, 1984.

921-926. Sobre Rahner: G. Ferretti, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un 'opera di Karl Rahner,* en «Rivista di filosofia neo-scolastica», LVI, 1964, I; H. Vorgrimler, *Karl Rahner,* Roma, 1965; F. Gaboriau, *Le tournant théologique aujourd'hui selon Karl Rahner,* París, 1968; R. Bleistein-E. Klinger, *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969,* Friburgo, 1969; L. Roberts, *Karl Rahner. Sa pensée, son œuvre, sa méthode,* Tours, 1969; I, Sanna, *La cristologia antropologica di Karl Rahner,* Milán, 1970; C. Fabro, *Karl*

978. Sobre Altizer: B. Mondili, *Thomas Altizer,* en Id., *I teologi della morte di Dio,* cit., ps. 102-124; T. W. Ogletree, *L'ateismo cristiano: Thomas J. J. Altzer,* en Id., *La controversia sulla morte di Dio,* cit., ps. 101-142; J. Sperna Weiland, *Thomas Altizer,* en Id., *La nuova teologia,* cit., ps. 172-175.

934. Sobre Van Burén: T. W. Ogletree, *Ilproblema del significato: Paul M. Van Burén,* en Id., *La controversia sulla morte di Dio,* cit., ps. 63-99; B. Mondin, *Paul Van Burén,* en Id., */ teologi della morte di Dio,* cit., ps. 89-102; R. L. Richard, *Il riduzionismo radicale di Van Burén,* en Id., *Teologia della secolarizzazione,* cit., ps. 89 y sgs.; J. Sperna Weiland, *Paul Van Burén,* en Id., *La nuova teologia,* cit., ps. 145-151; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia radicale, della secolarizzazione e della morte dì Dìo,* en Id., *La teologia contemporanea,* cit., ps. 175-210.

CAPITULO IV

FILOSOFIA Y CIENCIAS HUMANAS: EL ESTRUCTURALISMO

935. EL ESTRUCTURALISMO COMO PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO.

Aunque el término «estructuralismo», en los años sesenta y setenta, tuvo una notable difusión y se extendió rápidamente de la lingüística a las ciencias humanas, de la crítica literaria a la filosofía, su ámbito de uso aparece hoy históricamente *problemático.* En efecto, ante la imposibilidad de hacerlo corresponder con un sistema coherente de doctrina, algunos estudiosos han avanzado implícitamente y explícitamente la sospecha de que, detrás de este afortunado vocablo (que tanta fascinación ha ejercido en su momento, no sólo entre los intelectuales sino también entre el gran público) se esconden, en realidad, experiencias de pensamiento *muy diversas,* y por lo tanto *no* encuadrables en una corriente de ideas única y hemogénea: «bajo la etiqueta común y engañosa de "estructuralismo" —escribía ya A. Martinet hablando de la lingüística— encontramos escuelas de inspiración y de tendencias muy diversas. El empleo más bien general de términos como "fonema" o incluso "estructura" contribuye a menudo a enmascarar diferencias profundas» *(Economie des changements phonétiques,* Berna, 1955, p. 11). Análogamente, Roland Barthes, afirma que el estructuralismo no es «una escuela, ni tampoco un movimiento» sino «a duras penas un léxico» *(Saggi critici,* Turín, 1966, p. 245). Y, Raymond Boudon, refiriéndose al concepto de estructura, observa que «la misma palabra es claramente usada sea en muy diversos sentidos, sea con el mismo sentido de otros términos. Es una colección de homónimos incluida en una colección de sinónimos» *(Strutturalismo e scienze umane,* Turín, 1970, ps. 170-71).

A esta serie de dificultades conexas a la noción de estructuralismo y de estructura, debe añadirse el hecho de que incluso muchos «estructuralistas» han acabado por rechazar tal denominación «ambigua» (recordemos que si a mediados de los años sesenta el término estructura estaba de «moda» y los estudiosos, por usar una expresión de Althuser, gustaban de «coquetear» con él, a mitad de los años setenta nadie, o casi nadie, querrá llamarse estructuralista). En este punto, el historiador de las ideas, antes de emprender cualquier otro razonamiento, tiene que preguntarse críticamente y profesionalmente si de verdad ha «existido» algo como «el estructuralismo» o si solamente ha sido, en último análisis, la fantasmagórica «escuela invisible» de «invisibles discípulos» de los que

habla Jean-Michel Palmier *(Lacan, le symbolique et l'imaginaire*, París, 1972) — o sea un simple *flatus vocis* que ha alcanzado los honores de la crónica cultural y periodística en virtud de una moda tan ruidosa como vacía y efímera: «El concepto de estructura, escribe A. L. Kroeber, no es, probablemente, otra cosa que una concesión a la moda: un término con un sentido bien definido ejercita de pronto una singular atracción durante unos diez años —como el término "aerodinámico"—y todos se apresuran a usarlo a diestro y siniestro, porque suena agradable al oído... Cualquier cosa —que sea completamente amorfa—es dotada de una estructura. Me parece, por consiguiente, que el término estructura no aporta absolutamente nada a aquello que queremos expresar cuando lo usamos, a no ser un agradable excitante» (*Antropology*, Nueva York, 1948, 2ª ed., p. 325).

En este punto, no se tiene la desenvoltura de reducir el estructuralismo a un equívoco nominalista derivado de una moda pasajera (o bien a una etiqueta cómoda construida por sus adversarios) o se debe por fuerza admitir, para evitar duraderos malentendidos, que el estructuralismo ha «existido» culturalmente en el sentido pregnante del término (o sea como han «existido» el iluminismo, el romanticismo, el idealismo, el positivismo, el pragmatismo, el existencialismo, etc.). Descartada la primera hipótesis, sostenible a nivel de «slogan polémico» pero difícilmente defendible en términos historiográficos, y dando por sentado que «sería peligroso detenerse en una recepción tan superficial y tranquilizadora del fenómeno» (cfr. P. BLANQUART, *Le structuralisme en France*, en «La vie spirituelle, supplement», 1967, p. 560) estamos obligados por lo tanto a preguntarnos *en qué sentido* ha existido el estructuralismo. A este propósito los manuales de historia de la filosofía son a menudo evasivos (como, por lo demás, los estudios dedicados específicamente al estructuralismo). En efecto, o callan casi del todo, dando por descontado que es posible hablar de los «estructuralistas» sin detenerse críticamente sobre el concepto de «estructuralismo» o se limitan a decir, tras la estela de una afortunada expresión de Piaget, que el estructuralismo es substancialmente un *método* más que una doctrina *(Lo strutturalismo*, Milán, 1971, p. 173). En realidad, el estructuralismo, aun habiendo *nacido* fundamentalmente como método y como práctica científica, se ha organizado bien pronto *también* como doctrina. Por lo cual, «aunque se haya insistido alguna vez en la necesidad de separar el estructuralismo como complejo délos métodos científicos practicados en las ciencias humanas —sobre todo en lingüística y en etnología— del estructuralismo como filosofía general, esta diferencia resulta difícil incluso en autores como Lévi-Strauss; los dos planos están entrelazados muy fuertemente, y esto es característico de una orientación de pensamiento que ve la filosofía como reflexión al margen de la ciencia» (C. PIANCIOLA, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Turín, 1979, ps. 20-21). En

otros términos, el estructuralismo, globalmente considerado, es al mismo tiempo método de investigación y de análisis epistemológico y toma de posición filosófica. En efecto, si bien hay autores en los cuales el estructuralismo es *sobre todo* práctica científica (por ej. Lévi-Strauss y Lacan) y otros en los cuales es *sobre todo* reflexión epistemológica y filosófica (por ej. Foucault y Althusser), el estructuralismo, en cuanto a tal, tiende siempre a ser las tres cosas *juntas y* a asumir la fisonomía de un «método, que se ha vuelto doctrina» (M. F. CANONICO, *L'uomo misura dell'essere?,* Roma, 1985, p. 32).

Todo este explica por qué simultáneamente a una *utilización científica* de la noción de estructura, exista también «una *utilización filosófica* o un conjunto de utilizaciones filosóficas» de tal concepto (G. REALE-D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi,* Brescia, 1983, p. 692). Obviamente, así como el estructuralismo no es un método unitario sino una «familia de métodos», tampoco es una doctrina unitaria, sino una «familia de doctrinas» a menudo en polémica entre sí: «Aunque haya pasado bastante tiempo desde que los principales exponentes del estructuralismo han expuesto por primera vez sus tesis teóricas — escribía Sergio Moravia en un lúcido texto del 75— una escasísima concordia parece reinar entre los mismos acerca de los principios e incluso las perspectivas más generales de su doctrina. Hasta sobre la noción de estructura... existen profundos contrastes interpretativos. Y contrastes aún más vivos subsisten acerca del ámbito de aplicación de la heurística estructural: puesto que a quien quisiera mantenerla sólo dentro de los confines de las disciplinas lingüísticas (o poco más) se le oponen aquellos que consideran legítimo extenderla a campos y a problemas más diversos» *(La "filosofia" dello strutturalismo,* Introducción a *Lo strutturalismo francese,* Florencia, 1975, p. 5). En consecuencia, opinamos que la eventual *unidad* del estructuralismo (o mejor: de los «estructuralismos»), no se ha de buscar acriticamente en el plano inmediato de las «soluciones», y tampoco en el mediato de los «problemas» y de las «heurísticas», sino en el terreno aún más general de aquello que los historiadores de las ideas llaman «atmósfera» o «clima» cultural. Clima que da a las distintas y a veces antitéticas doctrinas estructurales un tipo de «parentesco ideal» que nace en efecto de la pertenencia común a un mismo, aunque sea interiormente *diferenciado* y *articulado,* «paisaje conceptual» o «paradigma teórico».

936. EL ESTRUCTRALISMO: CARACTERÍSTICAS GENERALES.

Dando por sentado que el estructuralismo (considerado como *ismo* en sí) es no sólo una tendencia metodológica y una práctica científica,

sino también un conjunto de doctrinas epistemológicas y filosóficas que han dado lugar a una «atmósfera» específica de la cultura francesa (y mundial) de los años sesenta y setenta, nace el problema de localizar sus *rasgos generales de fondo.* En efecto, a menos que no se quiera resolver la cuestión diciendo que «no ha existido el estructuralismo, sino sólo los estructuralistas» —frase con la cual parecen complacerse algunos estudiosos, sin darse cuenta de que solamente *desplaza* el problema, puesto que nos podemos preguntar, a su vez, en base a qué *actitudes* determinados autores están clasificados como «estructuralistas» y no, por ejemplo como fenomenólogos, pragmatistas, existencialistas, etc.— el historiador de la filosofía está obligado a ofrecer algunos *criterios de identificación* del «estructuralismo» (obviamente sujetos a confirmaciones, desmentidos o rectificaciones).

Probablemente, el procedimiento mejor y menos arbitrario para fijar algunas tendencias *comunes* en el área teórica del estructuralismo es sacar a la luz las posiciones del pensamiento contra el cual varios estructuralistas, más allá de sus divergencias recíprocas, han polemizado unánimemente. En otras palabras, como comenta Sandro Nannini, «ningún modo parece más apto para definir el estructuralismo que observar a qué filosofías se opone» *(Enciclopedia Garzanti di filosofia,* etc., Milán, 1891, voz «strutturalismo»; cfr. también *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss,* Bolonia, 1981, ps. 8-9). Las doctrinas principales contra las cuales el estructuralismo contrasta son: a) el atomismo y el substancialismo; b) el humanismo y el conciencialismo; c) el historicismo; d) el empirismo y el subjetivismo.

a) Contra toda forma de atomismo y de substancialismo (pasado y presente), el estructuralismo sostiene que la realidad es un *sistema de relaciones* en el cual los términos no existen por sí mismos, sino sólo en conexión entre sí y en relación con la totalidad dentro de la cual se colocan — de un modo tal que al análisis aislado de las partes debe subyacer, en todo campo del saber, el estudio coordinado de los conjuntos. De ahí el carácter implícitamente "espinozista" del anti-atomismo estructuralístico sobre el cual llamará la atención sobre todo Althusser. En efecto, «como en el mundo de Espinoza todo ser finito, que por esto mismo implica determinación y negación, es *per aliud,* mientras sólo la substancia, que consiste en la conexión necesaria de todos los seres determinantes, es *per se,* infinita, en cuanto *negationem nullam involvit,* así en el mundo del análisis estructural todo término aislado (cada individualidad) se resuelve en un haz de relaciones, mientras sólo la estructura, cual totalidad que expresa el orden necesario de los términos mismos, subsiste de por sí» (S. NANNINI, *Il pensiero simbolico,* cit., p. 401). Precisamente porque el estructuralismo, por definición, se da siempre en antítesis al atomismo y el substancialismo, la categoría fundamental sobre la

cual se basa no es ya el *ser,* sino la *relación, o* sea la *estructura,* entendida en efecto como plexo ordenado de relaciones «arquitectónicas» que implican una primacía de relación sobre los términos relacionados (recordemos que el término estructura proviene del latín *structura,* derivado del verbo *struere* construir). Esta centralidad categorial de la idea de estructura no excluye la *multiplicidad* de sus acepciones y el hecho de que esta última, entre los estructuralistas, oscile entre una interpretación *ontológica* que hace de ella una realidad informadora del objeto inmanente *in rebus ipsis, y* una interpretación *metodológica,* que la considera como simple instrumento operativo de investigación y de conocimiento (§943).

En el interior de la «familia» de nociones de estructura presentes en el estructuralismo (la palabra familia, como es conocido, alude conscientemente a las semejanzas que, más allá de las diferencias, unen a los miembros de un grupo) la más cualificadora y decisiva es sin duda la de Lévi-Strauss (§943). Según el maestro del estructuralismo francés, la estructura, aunque implicando la idea de sistema, y por lo tanto de una cohesión de partes, no es el sistema manifiesto «sic et simpliciter», sinó, más precisamente *el orden interno del sistema y el grupo de transformaciones posibles que lo caracterizan.* Desde este punto de vista, la estructura coincide con «el complejo de las reglas de relación, de combinación y de permutación que conectan los términos de un conjunto manifiesto» (por ej.: de los sistemas de parentesco) y tiende a configurarse como la *«sintaxis de transformación* de la organización aparente» (F. BOTTURI, *Strutturalismo e sapere storico,* en «Rivista di filosofía Neoescolastica», n. 75, 1983, p. 565; para una clarificación de estos conceptos cfr. §943). Otra acepción fundamental de estructura, que por su carácter «definitorio» es citada a menudo por los estudiosos, es la propuesta por J. Piaget: «En una primera aproximación, una estructura es un sistema de transformaciones, que comporta leyes en cuanto sistema (en oposición a las propiedades de los elementos) y que se conserva o se enriquece gracias al juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas conduzcan fuera de sus fronteras o hagan una llamada a elementos externos. En breve, una estructura comprende de este modo estos tres caracteres: totalidad, transformación y autorregulación. En una segunda aproximación... esta estructura debe poder dar lugar a una formalización» *(Lo strutturalismo,* cit., p. 39).

A partir de estas nociones de estructura se ve claramente que la estructura de los estructuralistas no puede ser identificada unilateralmente con la de totalidad o de sistema: «si el estructuralismo consiste solamente en reconocer (en una lengua, en una sociedad o en una personalidad) un sistema o una totalidad, cuyos elementos no son analizables sin referencia a esta totalidad —uno se pregunta cómo ha sido posible que una

idea tan banal haya provocado una revolución científica y fundado una nueva mística» (R. BOUDON, cit., p. 9). Análogamente, la estructura de los estructuralistas no puede, en efecto, ser *reducida* a las ideas tradicionales de forma o de esencia: «El concepto de transformación, observa J. Piaget, nos permite ante todo delimitar el problema y en efecto, si se necesitara englobar en la idea de estructura todos los formalismos en todos los sentidos de la palabra, el estructuralismo recubriría de hecho cualquier teoría filosófica no estrictamente empiristica que haya recurrido a formas esenciales, desde Platón a Husserl, pasando sobre todo por Kant, y también ciertas variedades de empirismo como el "positivismo lógico"...» (cit., *Ib.*, p. 39); «si la estructura se limita a ser un cierto sistema de relaciones orgánicas *ou tout se tient,* —replica U. Eco— entonces la posición esíructuralista invade toda la historia de la filosofía, al menos desde la noción aristotélica de substancia... hasta las filosofías ochocentistas del organismo...» *(La struttura assente*, Milán, 1985, p. 254). En realidad, como podremos verificar, la noción *estructuralística* de estructura, y sobre todo su *utilización* científica por parte de Lévi-Strauss, mantiene —en relación con la ideas clásicas de forma, esencia, naturaleza, etc.— una indudable *originalidad* (que sólo puede pasar inadvertida a un conocimiento no suficientemente profundizado de ella).

b) Otra teoría contestada por los estructuralistas es «el humanismo». A la doctrina tradicional del yo como centro autosubsistente de actividad y de libertad, y a sus múltiples variantes actuales (exsistencialísticas, personalísticas, fenomenológicas, marxistas, etc.), los estructuralistas contraponen la tesis de la *primacía de la estructura sobre el hombre* (de la Lengua sobre el parlante, del Es sobre el yo, de la Organización social sobre el individuo, etc.), percibiendo, en la estructura, una especie de «máquina originaria que pone en escena al sujeto» (LACAN) y, en el individuo, la simple «encrucijada» de una serie de estructuras que lo «atraviesan», determinándolo a ser aquello que es, y haciendo que él, más que hablar sea «hablado», más que pensar sea «pensado», más que actuar sea «actuado» y así sucesivamente.

Considerando despectivamente el humanismo (la frase es de Foucault) como una especie de «prostitución de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política» y oponiéndose al montaje histórico y heurístico de gran parte de la filosofía clásica y moderna, los estructuralistas opinan en efecto que las categorías de «libertad», «acción», «consciencia», en lugar de «explicar» el hombre, mistifican su naturaleza, sea desde el punto de vista *ontológico* (qué es el hombre), sea desde el punto de vista *gnoseológico-metodológico* (cómo se *conoce* al hombre), representando otros tantos «obstáculos epistemológicos» al camino de la ciencia (cfr. S. MORAVIA, *Lo strutturalismo francese*, cit., ps, 26-27 y sgs.). En consecuencia, el único modo de compreder al hom-

bre, como sostendrá característicamente Lévi-Strauss, es, para los estructuralistas, el de «disolverlo», esforzándose por captar, más allá del yo y de sus presuntos (y retóricamente celebrados) poderes «específicos», la combinatoria «anónima» de leyes y principios que gobiernan ocultamente sus obras y sus días. Como por lo demás han hecho ya desde hace tiempo, según Foucault, las ciencias humanas: «Desde el momento en que nos dimos cuenta de que cada conocimiento humano, cada existencia humana, cada vida humana y hasta tal vez cada herencia biológica del hombre, se obtiene en el interior de estructuras, o sea en el interior de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que son descriptibles por cualquiera, el hombre cesa, por así decir, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras que él, ciertamente, puede pensar, puede describir, pero de las que no es el sujeto, la consciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras que lo rodean me parece característica del pensamiento actual... *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* a cargo de P. Caruso, Milán, 1969, ps. 107-08). De ahí la conocida declaración foucaultdiana de la «muerte del hombre», que represeta la forma extrema de la lévistraussiana «dissolution de l'homme» y el mayor «desafío» intelectual lanzado por el estructuralismo a la filosofía y a la cultura de nuestro siglo. Desafío o «provocación» que, más allá de las formas más o menos radicalizadas (o vulgarizadas) con las que ha sido defendido a veces, se encuentra en la base de autores distintos como Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser —unidos, todos ellos, por la persuasión según la cual no es posible *«conocer»* nada de los hombres si no es con la absoluta condición de convertir en polvo el mito filosófico (teórico) del hombre» (Althusser).

El esfuerzo por pensar *más allá* del sujeto y la batalla a favor de una especie de antropología *sin* el hombre, van parejos con una cerrada polémica *anticonciencialística,* dirigida contra todas las filosofías que tienden a considerar el *cogito* y la consciencia como datos primarios e irreductibles de la condición humana. Por el contrario, según los estructuralistas, la consciencia es sólo «el reflejo deformado y desconocido de los mecanismos inconscientes que la producen» (S. NANNINI, cit., p. 9) y no coincide nunca ni con *toda* la psique, ni con *todo* el hombre. Es más, en todas partes aparece *sostenida* por aquello que Foucault llama lo *impensado,* o sea por una serie de mecanismos extra-consciénciales que se configuran como lo permanentemente «otro» de ella y que escapan a la jurisdicción del pensamiento pensante. Dicho de otro modo: según los estructuralistas (y su «Philosophie des structures») el límite teórico de los filósofos del yo (y de su «Philosophie de la conscience») consiste en no haber visto la existencia de «un orden necesario y racional del mun-

do humano completamente independiente de la consciencia que los hombres pueden tener de él» *(Ib.,* p. 395), o sea en no haber conseguido comprender, tras los pasos de la lingüística y del psicoanálisis, que el individuo está «actuado» por una pluralidad de fuerzas de las cuales no sólo no es el sujeto, sino de las que tampoco es consciente. Por ejemplo, la lingüística «nos pone ante la presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero externo (o inferior) a la consciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, *la lengua es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce»* (LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio,* Milán, 1964, p. 274). A su vez, el psicoanálisis como sostendrá Lucan y repetirá Althusser, nos enseña que la dimensión «verdadera» del hombre está siempre «en otro lugar» respecto a la consciencia y a las miras intencionales del sujeto: «Freud... nos revela que el sujeto real, el individuo en su específica esencia, no tiene el aspecto de un ego centrado sobre el "yo", la "consciencia" o la "existencia" —sea la existencia del per se, del cuerpo-propio, o del "comportamiento"— que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tiene un "centro" solamente en el desconocimiento imagiario del "yo", esto es, en las formaciones ideológicas en las cuales se "reconoce"» (L. ALTHUSSER, *Freud et Lacan,* 1964).

Rechazando concebir la consciencia como principio o medida de todas las cosas, e interpretando el pensamiento como una *«res cogitans* sin *cogito»*, el estructuralismo tiende pues a asumir el aspecto de un provocativo «pensamiento de lo de fuera», o sea de una aguerrida «antifenomenología» que exige no la reducción *a la* consciencia, sino la reducción *de la* consciencia (P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations*).

c) Otro ídolo polémico de los estructuralistas es la «historia», o, más exactamente, el «historicismo», entendiendo, con este término, la visión del ochocientos del devenir como un proceso unilineal y progresivo que tiene como sujeto y fin el «Hombre». Contra el postulado historicístico de la *singularidad* de la Historia y contra la idea de un tiempo *homogéneo* en el cual «transcurrirían» los sucesos, los estructuralistas han avanzado la hipótesis de una multiplicidad heterogénea de *historias* «diferenciales» dotadas de una temporalidad y articulación *específicas.* Contra el postulado historicístico de la continuidad *unilineal* de los hechos, o sea contra la idea de una concatenación causal y sin hiatos de los sucesos, (contemplados como una cadena ininterrumpida de anillos, donde el precedente es el presupuesto necesario del siguiente) el estructuralismo ha hecho valer el principio de la «discontinuidad» y de la «nolinealidad» del proceso histórico, que avanza a través de imprevisibles «rupturas» o «saltos». Contra el postulado historicístico del progreso y contra la idea de un finalismo intrínseco del suceder, el estructuralismo ha defendido el carácter ateleológico y causal de la historia, conside-

rada como una sucesión (neutral) de «hechos» y no como un incremento (finalistico) dé «valores». En efecto, contra el postulado historicístico del hombre como ser que «hace» la Historia y «se hace» en la Historia, o sea contra la doctrina del hombre como Subjetividad constituyente y fundadora de los hechos, el estructuralismo, (en abierta antítesis a todo residuo de intento de fundamentación antropológico-filosófica de la historicidad) ha sostenido que la historia es un proceso impersonal y a-céntrico de estructuras, en relación con las cuales el hombre es siempre el «constituido» y nunca (sartrianamente) el «constituyente».

En algunos casos, la polémica estructuralística ha acabado por extenderse del historicismo a la historia (en general). En efecto, ciertos autores (por ej. Lévi-Strauss) no se han limitado a contestar los postulados historicistas, empezando por la ecuación realidad = historia, sino que han relegado explícitamente las *res gestae* a la dimensión *superficial* de los *événements*, reservando a la ciencia verdadera y propia la tarea de hallar las estructuras «profundas» más importantes. De ahí la preeminencia metodológica, diversamente entendida y practicada, de la sincronía con respecto a la diacronia. Preeminencia que no implica, obviamente, una negación eleática del devenir, en cuanto «El estructuralismo no quita al mundo la historia» (R. BARTHES, cit., p. 250) sino que propone para un estudio una distinta interpretación y explicación.

d) Finalmente, los estructuralistas se han alineado contra el *empirismo y el subjetivismo,* opinando que los datos «inmediatos» de la experiencia son siempre «desviantes» respecto a las estructuras genuinas de lo real y que la ciencia implica una epoquización resuelta de lo empírico y de lo vivido. Ni siquiera en las ciencias humanas, según los estructuralistas, hay un paso directo de lo «vécu», o de las pretendidas «évidences du moi», al conocimiento efectivo: «Siguiendo el ejemplo de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad del objeto de su estudio no se encuentra por completo atrincherada en el nivel en el cual el sujeto la percibe» (LÉVI-STRAUSS, *L'uomo nudo,* trad. ital., Milán, 1974, p. 601). En cualquier caso, la realidad (verdadera) no es nunca *dada* inductivamente, sino que siempre debe construirse racionalmente y matemáticamente a través de un tipo de saber estructural-formal, algún modo «de-realizante» respecto a la experiencia común. De este modo, perdiendo su centralidad metodológica tradicional, la subjetividad y la consciencia ceden puesto a una forma de conocimiento que, a despecho de todo «círculo hermenéutico», mira, gracias a la comprensión atemporal de las estructuras, a la meta de una absoluta *objetividad* científica: «trato de entender a los hombres y al mundo, escribe Lévi-Strauss, como si estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa» *(Conversazione con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan;* cit., p. 37).

Esta reseña de las posiciones de pensamiento contra las que el estructuralismo ha polemizado incesantemente sobre la base de una peculiar *forma mentis* y de elecciones teóricas bien precisas, confirma el alcance *filosófico,* y no puramente metodológico-científico de tal movimiento. Y esto a pesar de la bien conocida ambigüedad de los estructuralistas hacia la filosofía. En efecto, por un lado, los estructuralistas critican despiadadamente el pensamiento *tradicional* y sus conceptos de fondo (considerados engañosos e «ideológicos»), llegando a poner en discusión la misma figura social del «filósofo» en el cual ya Jean-Paul Revel y sus seguidores, agitando la cuestión «Pourquoi des philosophes?», habían percibido provocativamente un anacronistico residuo «medieval» en el interior del mundo moderno *(Pourquoi des philosophes,* París, 1957, p. 163. Cfr., también el otro «panfleto» *La cabale des dévots*, 1965). Es más, a veces incluso pretenden —con una especie de positivismo llevado al extremo— poder prescindir de la filosofía *en cuanto tal,* auspiciando su «observación» por parte de la ciencia. Por otro lado, en cambio, los estructuralistas parecen reivindicar el derecho-deber de un discurso epistemológico y filosófico aferrado a las ciencias, complaciéndose a veces en haber delineado, ellos mismos, el sistema de la «verdadera» filosofía. En todo caso, se da como hecho de que en las mayores personalidades del novecientos —y no podría ser de otro modo— están *trabajando* implícitamente o explícitamente determinados esquemas o núcleos conceptuales de naturaleza filosófica.

En consecuencia, a la pregunta, suscitada desde diferentes posiciones, de si ha existido de verdad una «filosofía» estructuralista, nos parece que se puede (o se debe) responder de modo inequívocamente afirmativo. Obviamente, se trata de una filosofía que vive o se da, historiográficamente hablando, solamente en una secuencia variopinta de «filosofías» (en plural) a menudo distintas y antitéticas entre sí, pero que presentan, como hemos visto, rasgos *parecidos,* coincidiendo, en su conjunto, con el específico «paisaje teórico» del estructuralismo.

937. EL ESTRUCTURALISMO: ORÍGENES, CONTEXTO Y VICISITUDES HISTÓRICAS.

El esquema o el «mapa» de los caracteres generales del estructuralismo, que hemos descrito en los párrafos anteriores, nos permite afrontar mejor el problema historiográfico de sus «orígenes» y de sus «desarrollos». Problema que obviamente tiene poco que ver con la cuestión de las llamadas «anticipaciones» sobre las que han dedicado sus esfuerzos algunos estudiosos, los cuales, con una especie de viaje atrás en la historia del pensamiento, han acabado por localizar, a título de «precurso-

res», autores dispares, que van desde Platón a Aristóteles, de los Escolásticos a Leibniz, de Goethe a Kant, de Rousseau a Cuvier, de Spencer a Durkheim, de Humboldt a Husserl, etc. Ciertamente, en cada una de estas figuras, es posible observar aspectos «estructuralistas» en sentido amplio. Pero llegados a este punto, como ha escrito Eco, «la caza del estructuralista "que se ignora" del estructuralista "precursor", o del "verdadero y único estructuralista posible", podría continuar ad infinitum y llegar a ser un juego de sociedad» (cit., p. 255). Tanto más cuanto «la idea de un conjunto estructurado ha invadido la reflexión filosófica de todos los siglos, salvo aplicar la idea de totalidad relacionada al Todo, al Cosmos, al Mundo como Forma de las Formas, o bien desplazar la predicación de "conjuntos" a sectores específicos...» *(Ib.,* ps. 255-56).

Más preciso y circunscrito, en cambio, es el problema historiográfico de la *formación* del estructuralismo, que no se identifica de hecho solamente (según un esquema manualistico ampliamente difundido) con el de sus inicios *en lingüística,* sino también con el *conjunto* de las vicisitudes histórico-culturales a través de las cuales, después de haberse impuesto como método de investigación, ha acabado por transformarse en «ismo» y por dar lugar, en los años sesenta, a una «atmósfera» o «moda» específica de pensamiento.

Inicialmente el estructuralismo nace y se consolida en el ámbito de los estudios sobre la lengua. Padre, o más exactamente, precursor de él, es FERDINAND DE SAUSSURE (1857-1913), cuyas lecciones impartidas en la Universidad de Ginebra fueron publicadas más tarde por sus alumnos (§938) en un volumen titulado *Cours de linguistique genérale* (1916). Aunque casi nunca utilizó el término «estructura» (§940), en los años treinta su enseñanza fue acogida y continuada por los autores de la Escuela de Praga y de Copenhague (§941). El estructuralismo lingüístico, empezando por Saussure, aunque representando algo indiscutiblemente original, no se configuró como «una aventura solitaria» separada del resto de la cultura. En primer lugar porque fue *preparado* por una nutrida serie de filosofías y de tendencias metodológicas y científicas que, desde el Ochocientos, han subrayado el papel del todo respecto a las partes y a la necesidad de una consideración sistemática y globalizante de los argumentos. En segundo lugar, porque entró en contacto directo o indirecto, en un complejo cuadro de influjos recíprocos, con una serie de movimientos y tendencias disciplinarias afines. Por ejemplo la *Gestaltpsychologie* o psicología de la forma; con algunos sectores de la lógica, de la matemática, de la física y de la química actual; con movimientos artísticos como el cubismo y el abstractismo. Tanto es así que Jakobson recuerda entre sus propios maestros nombres como Picasso, Stravinsky, Joyce, Le Corbusier, etc. y hace suya la frase de G. Braque: «je ne crois pas aux choses, mais aux relations entre les cho-

ses» (cfr. *Reprospects,* en *Selected Writings,* La Haya, 1962, ps. 651-58).

Con el tiempo el estructuralismo comenzó a superar los límites del campo estrictamente lingüístico, para invadir progresivamente otros sectores (de la antropología al psicoanálisis, de la economía a la sociología, del derecho a la historia, de la crítica literaria a la música, de la didáctica al cinema, etc.), llegando a ser de hecho, la «ciencia de los conjuntos humanos» (J. M. AUZIAS, *La chiave dello strutturalismo,* Milán, 1969, p. 18). Particularmente significativo es el caso de la etnología, la cual ha ofrecido, con *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) de Lévi-Strauss, un primer y magistral ensayo de estructuralismo antropológico (§945), destinado a influir sobre otras investigaciones. La ampliación y la difusión metodológico-científica del estructuralismo se han producido al mismo tiempo que su enriquecimiento *teórico-filosófico.* Fundamentalmente, en este sentido, ha sido la *contraposición* al existencialismo y a las filosofías humanísticas la que ha dominado la escena cultural de la postguerra. En efecto, aunque sea históricamente reductivo, y el límite inexacto, decir que tal movimiento ha «nacido» por una reacción ante el existencialismo, es sin duda verdad que la polémica anti-existencialística ha *estimulado* el estructuralismo —ahora plenamente afirmado como método— a tomar conciencia de sus presupuestos filosóficos y medir su propia afinidad con el incipiente movimiento de emancipación del área lingüística y conceptual de la llamada «generación sartriana» (simbolizada por términos como «existencia», «libertad», «compromiso», etc.).

Es más, el estructuralismo ha acabado por «pilotar» y por encarnar, en sí mismo, el movimiento de contestación de la vieja filosofía humanístico-consciencialística auspiciado por parte de la intelectualidad francesa de los años sesenta, y por dar lugar a un nuevo «clima» o «paradigma» teórico. Clima sobre el cual han influido idealmente, como tendremos ocasión de comprobar, también tres figuras filosóficas destacadas, sin las cuales el estructuralismo, al menos por cuanto se refiere a algunos motivos de fondo, sería difícilmente comprensible: Bachelard, Heidegger y Nietzsche. De Nietzsche los estructuralistas han derivado sobre todo la crítica al cogito y a sus evidencias ilusorias, así como la manera «geneológica» e «iconoclasta» de relacionarse con el pasado; de Heidegger la disposición anti-humanística del discurso filosófico y la tesis del descentramiento del sujeto; de Bachelard «la neta distinción/separación entre concepto y hecho y entre ciencia y existencia, la severa polémica contra el empirismo, el impulso de un conocimiento compuesto de conceptos y ampliado en sistemas formales, la exigencia de estudiar los fenómenos objeto de ciencia en su especificidad, el esfuerzo por "inventar" (la palabra es bachelardiana) las categorías heurísticas en el contacto directo (encuentro/choque) con los *objetos* de la investigación, la re-

suelta contextualización histórica de la subjetividad ante el surgimiento de la problemática (científica) objetiva, el análisis historiográfico basado en la categoría de la dis-continuidad y dirigido a contemplar no tanto los sucesos individuales, cuanto las estructuras epistémicas generales» (S. MORAVIA, *Lo strutturalismo francese,* cit., p. 17).

Adalid y cabeza pensante del «ascenso» teórico-filosófico del estructuralismo —siempre entendido en el sentido historiográficamente pregnante de «atmósfera» cultural— ha sido sin duda Lévi-Strauss. En efecto, «bien lejos de dedicarse a estudios exclusivamente especializados en etnología, el autor de las *Structures élémentaires de la párente* había empezado desde tiempo atrás una ambiciosa y fascinante obra de toma de conciencia filosófica de la antropología, susceptible de suministrar a esta última una más eficaz capacidad de inserción, y también de acción, en la cultura y en la sociedad actual. Se trataba de una elección precisa, acogida en seguida por una serie de vivísimas reacciones. Y después de menos de un decenio de esta actividad, él aparecía —y por cierto por méritos no ficticios— como el hombre nuevo, el estudioso de primer orden, el filósofo que iba guiando, por usar la fórmula de Claude Roy, la más prestigiosa y desconcertante "mise in question" del hombre... Será precisamente su "caso" imprevisto y, surgido en el momento justo, el día siguiente de la crisis del 55-56, lo que determinó la afirmación filosófico-cultural del estructuralismo» (S. MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea,* en «Belfagor», 1968, XXIII, p. 669). Un éxito del cual la cerrada polémica antisartriana contenida en *Ilpensiero selvaggio* (1962) manifestará el dinamismo teòrico y la capacidad de «implantación» y de «agregación» cultural.

Por lo demás, como aún puntualiza S. Moravia, «nada prueba más la profunda relación de tales concepciones (estructuralistas) con una exigencia intelectual, ampliamente advertida, que la estrecha continuidad temporal con la cual, en los años 60, emblemáticamente precedidos por *Antropologie strutturale* (1958), aparecen los textos más célebres de la *nouvelle vague* estructuralista. De 1961 es la *Storia dellafollia* de Michel Foucault, del 62 *Ilpensiero salvaggio* de Lévi-Strauss, del 63 la *Nascita della clinica* de Foucault y el ensayo sobre *Racine* de Roland Barthes, que en el 64 (el año del *Crudo e il cotto)* precisará sus posiciones teóricas en el volumen *Saggi critici;* en el mismo año aparece también *Marxismo e strutturalismo* de Lucien Sebag. En el 65 Jean Viet realiza una cuidadosa investigación sobre *Metodi strutturale nelle scienze sociali,* mientras que incluso desde el campo de la cultura marxista se levanta una voz al unísono con la de los otros exponentes del estructuralismo: es la voz de Louis Althusser con el volumen *Para Marx,* al cual seguirá en el 66 el volumen colectivo *Leggere il Capital.* En el 66 aparece también *Razionalità e irrazionalità nell'economia* de Maurice Godelier, un estudio que

se mueve entre la antropología estructural de Lévi-Strauss y el estructuralismo teórico de Althusser. Pero el 66 es también el año en el cual se publican los *Problemi di lingüistica genérale* de Emile Benveniste, la *Semántica strutturale* de A. J. Greimas, *Critica e verità* de Barthes, *Le parole e le cose* de Foucault, los *Scritti* del psicoanalista Jacques Lacan, el volumen *Figure* del crítico Gerard Genette (que contiene un importante ensayo sobre *Strutturalismo e critica letterarie)* y *Del miele alle ceneri*, segundo volumen de la serie *Mitologiche* de Lévi-Strauss. En el 67 entra en el intensísimo debate estructuralista Jacques Derrida con los dos volúmenes *La scrittura e la differenza* y *Della grammatologia.* En el 68, mientras Lévi-Strauss publica *L'origene delle buone maniere a tavole,* penúltimo volumen de *Mitologiche,* Jean Piaget... publica un pequeño y brillante volumen dedicado precisamente al Estructuralismo. En el mismo año uno de los más finos estudiosos de epistemología de las ciencias sociales, Raymond Boudon, publica un ensayo tan breve cuanto riguroso, polémicamente titulado *A che serve la nozione di struttura?.* También en el 68 se imprime el importante volumen colectivo *Che cos'è lo strutturalismo?,* mientras al año siguiente Michel Foucault intentará sistematizar sus tesis teóricas (aplicadas hasta entonces preferentemente al interior de la historia de la cultura y de la crítica literaria) en el volumen *«Archeologia del sapere» (Lo strutturalismo francese,* cit., ps. 13-14).

A todo esto se debe añadir una serie notable de seminarios, congresos y coloquios mantenidos en Francia en el quinquenio 1955-70. Entre los más conocidos recordemos el parisino del 10 al 12 de enero de 1959, caracterizado por la participación de las personalidades más eminentes de la cultura y de la ciencia de Francia, desde Lévi-Strauss a Lefebvre, de Gurvitch a Lagache, de Francastel a Benveniste (cfr. AA.Vv., *Significato e uso del termine struttura,* a cargo de R. Bastida, trad. ital., Milán, 1965). Testimonio del interés suscitado por el nuevo movimiento de pensamiento, son los numerosos monográficos dedicados al estructuralismo por parte de varias revistas especializadas (por ej. por «Esprit» 1963 y 1967, «Revue internationale de Philosophie» 1965, «Les Temps moderns» 1966, «Cahiers pour l'analyse» 1966, «La Pensée« 1967, «Annales» 1971, etc.) y los estudios efectuados al mismo tiempo sobre el estructuralismo por los estructuralistas. Es más, en un cierto momento el estructuralismo llegará a ser «moda» e infatuación y será «adoptado» por los medios de comunicación de masas (bajo la máxima periodística y de salón de «todos somos estructuralistas»), con la previsible irritación de autores de la talla de Lévi-Strauss, el cual tratará de explicar los aspectos superficiales (y degenerados) del éxito estructuralista con la frase según la cual los intelectuales y el público culto, en Francia, tienen necesidad, de vez en cuando, de nuevos «juguetes» y de nuevas «modas» (cfr. C. LÉVI-STRAUSS/D. ERIBON, *Da vicino e da lontano,* trad. ital., Mi-

lán,1988, p. 135; también H.'GARDENER, *Riscoperta del pensiero e movimento strutturalista. Piaget e Lévi-Strauss,* trad. ital., Roma, 1974).

Entre las razones «serias» que han contribuido a la fortuna del estructuralismo hay que añadir, siempre a título de condiciones propicias y no causas necesarias, otros dos elementos. El primero consiste en el hecho de que el estructuralismo, auto-presentándose como filosofía «científica» que intenta deshacerse de la vieje filosofía «humanística» se unía a la exigencia de una cultura *capaz* de ponerse en sintonía con un mundo que se ha vuelto científico y técnico. Exigencia que se advierte un poco en cualquier lugar y promovida, en la Francia de los años sesenta, por una cierta tecnocracia gaullista particularmente sensible al tema del «fin de las ideologías» e interesada en una modernización, en sentido industrial y neocapitalista, del país. En efecto, desde el punto de vista del *capitalisme d'organisation* y de las nuevas necesidades sociales surgidas en Europa en el decenio 1950-60, el existencialismo, y gran parte de la cultura *humaniste* tradicional, tendían a aparecer como modos de pensamiento «retrasados», que, aun habiendo tenido una función ideológica de antítesis al totalitarismo político (gracias a la celebración de valores como «el hombre» y la «libertad», eran ya decididamente incapaces de enfrentarse a los deberes y al tipo de cultura solicitados por las sociedades industriales avanzadas. Es típica, en este sentido, la posición de Lévi-Strauss, que seguirá acusando al existencialismo de *narcusisme de soi, hasta* detectar en él, con una deformación polémica evidente, una simple «operación auto-admirativa a través de la cual, con un fondo de estúpida ingenuidad, el hombre actual se cierra en un tête a tête consigo mismo y entra en éxtasis ante su propia persona». Convicción compartida substancialmente con aquellos marxistas filo-estructuralistas, como por ejemplo Althusser, para los cuales el antihumanismo teórico tenderá a configurarse como la condición misma de todo discurso *científico* (y no ya ideológico o pragmático) acerca del hombre y de la sociedad. Modo de pensar éste, fuertemente discutido por los intalectuales marxistas, que acusarán a los estudiosos de tendencia estructuralista de «cienticismo», de «positivismo» y de «neutralismo apartidístico» (y también de «formalismo» y de «tecnocratización del saber»), percibiendo, en la tesis de la primacía de la estructura sobre el hombre, el reflejo ideal del totalitarismo real de las sociedades actuales, donde el individuo (v. la Escuela de Frankfurt) resulta aniquilado o reducido a simple soporte de mecanismos alienados y alienantes. Es más, en cuanto ideología (hipotetizada) de la reificación universal, el estructuralistero tenderá a aparecer, para algunos marxistas, como «La última barrera que la burguesía puede poner aún contra Marx» (J. P. SARTRE, «L'Are», 1966, n. 30, ps. 87-96), o bien como el espejo de «una efímera coyuntura de inmovilismo político» presente tanto en el este como en

el oeste (cfr. AA. Vv., *Structuralisme et marxisme,* París, 1970, Prefacio, página 14).

Estas lecturas «ideológicas» y «politizadas» del estructuralismo (sobre todo en sus formulaciones más extremistas) han encontrado poco seguimiento entre los historiadores. Los estudiosos, en cambio, han coincidido en subrayar cómo en la exaltación estructuralista de la historia y de la ciencia ha influido el específico *background* histórico-político representado por las relaciones de XX Congreso de PCUS y por la represión del movimiento húngaro, o bien (por lo que se refiere a la política interior) por la guerra de Argelia y la llegada del gaullismo. Sucesos que señalan no sólo un momento de crisis y de reflujo de la *Guache* y de la intelectualidad ligada a ella, sino también a toda una mentalidad más preocupada por el momento ético-político que por el cognoscitivo-científico. En efecto, venida a menos la retórica del *engagement* una parte consistente de la cultura francesa tenderá a mirar con favor el ideal del Saber propugnado por el estructuralismo. A la figura resistencial y postbélica del intelectual «comprometido» le sucederá así la figura del *savant* (y del «philosophe») inclinado a «comprender» objetivamente el mundo y a preservar la pureza y la autonomía de la teoría respecto de la praxis. Ideal que en algunos marxistas, no dispuestos a soportar las diversas mordazas práctico-políticas impuestas a la libre investigación, asumirá un preciso valor antidogmático y antiestaliniano. Por ejemplo, como veremos, «Una de las raíces del althusserismo consiste ciertamente... en un trabajo de replanteamiento de las relaciones entre filosofía, ciencia y política que excluya su identificación y funde de derecho su especificidad y autonomía» (C. PIANCIOLA, cit., p. 15). La contraprueba de esta unión entre el estructuralismo y la situación política del decenio 1956-1966 la proporciona la crisis del 68, que poniendo de nuevo en escena los temas de la política y del compromiso, producirá una primera sacudida en la moda intelectual estructuralista.

Precisados los orígenes del estructuralismo; aclaradas las dinámicas a través de las cuales, de método científico, se ha convertido en filosofía y clima cultural; determinadas algunas de las circunstancias que han favorecido históricamente su éxito, no queda más que pasar al estudio de cada uno de los «estructuralistas». Los autores que tomaremos en consideración son De Saussure, los lingüistas de la Escuela de Praga y de Copenhague, y los llamados «cuatro mosqueteros del estructuralismo» o sea aquellos que han sido considerados la vanguardia más representativa *y filosóficamente* importante, del movimiento entero: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser. Si bien solamente Lévi-Strauss, de estas cuatro figuras, puede ser catalogado como estructuralista en el sentido estricto, es innegable que también los otros tres *presuponen,* de algún modo, la «atmósfera» de la corriente y sólo resultan comprensibles ade-

cuadamente, al menos por lo que se refiere a *algunos* motivos de fondo de su pensamiento (que especificaremos en su momento), *en relación* con ella y con su aparato teórico-lingüístico. Por lo cual, a diferencia de algunos críticos actuales, que por reacción al esquema tradicional parecen casi propensos a «desinsertar», a los estudios en cuestión, del estructuralismo, nosotros opinamos en cambio que el común «aire de familia» que circula en sus obras resulta hoy en día, en virtud de la mayor «distancia temporal», que nos separa de ellos, aún más evidente —y en cualquier caso de una *relevancia* tal que hace objetivamente plausible su ubicación historiográfica en el ámbito del estructuralismo.

Igualmente irritable nos parece su *centralidad* histórica y filosófica en el interior de tal movimiento de pensamiento. En efecto, «Han sido sobre todo Lévi-Strauss, Foucault, Althusser y Lacan quienes han ensanchado el ámbito teórico de la investigación estructural, pasando de una reflexión principalmente "técnico"—epistemológica sobre las estructuras en la que aparece objetivamente... una filosofía del estructuralismo. Han sido ellos quienes han conectado del modo más estrecho y estimulante esta filosofía con determinada situación intelectual, y quienes han evidenciado, o hecho emerger, ciertas bases bastante imprevisibles y hasta sorprendentes del estructuralismo. Han sido ellos... quienes han enunciado y desarrollado estos motivos filosófico-culturales, aquellas implicaciones antropológico-sociológicas que han determinado la extraordianria resonancia del movimiento estructuralístico en nuestro tiempo, incluso fuera del ambiente de los seguidores de sus trabajos» (S. MORAVIA, *Lo strutturalismo francese,* cit., ps. 25-26). Han sido ellos, en otras palabras, quienes han insistido de un modo determinado en aquella peculiar *filosofía sin el hombre* (dirigida a substituir la primacía tradicional del sujeto por la primacía de la estructura) que ha *unido* a los estructuralistas «más de lo que ellos mismos alguna vez han creído» (S. NANNINI, *Il pensiero simbolico,* cit., p. 8).

938. DE SAUSSURE: LA DEFINICIÓN DEL OBJETO DE LA LINGÜÍSTICA Y LA VISIÓN ANTISUBSTANCIALÍSTICA DE LA LENGUA.

El más general y directo «precursor» del estructuralismo es le estudioso suizo Saussure. FERDINAND DE SAUSSURE nació en Ginebra en 1857, de una familia de investigadores y científicos. Con diecinueve años, después de haber estudiado durante dos semestres química, física y ciencias naturales en la Universidad de Ginebra, decide dedicarse a los estudios literarios y lingüísticos, por los que había manifestado aptitudes sobresalientes desde la adolescencia. Para secundar mejor sus propios intereses decide irse a Alemania, a Leipzig y a Berlín, que en aquella época

eran centros mundiales de estudios filosóficos. La consolidación del joven es prodigiosamente rápida: «Él tiene veinte años cuando concibe, y veinticinco cuando redacta el que después ha sido juzgado como "el más bello libro de lingüística histórica que jamás se haya escrito", la *Mémoire sur les voyelles*; tiene veintidós años cuando, un poco antes de la licenciatura, oye cómo un docto profesor de la Universidad de Leipzig le pregunta con benevolencia si por casualidad es pariente del gran lingüista suizo Ferdinand de Saussure; aún no ha cumplido los veinticuatro años cuando, después de un semestre de estudio en la Sorbona, donde había ido para perfeccionar su preparación, se le confía la enseñanza de la gramática comparativa en la misma facultad y, con ello asume la tarea de inaugurar la nueva disciplina en las universidades francesas» (T. DE MAURO, *Introduzione a Ferdinand De Saussure, Corso di linguistica generale,* trad. ital., Roma-Bari, 1967, 5ª ed. 1987, p. VI). Dedicado por entero a sus investigaciones —de él se ha dicho que «vivió como un solitario»—Saussure, después del precoz principio juvenil, observa, ante el público científico internacional, «un silencio casi completo» (*Ib.*), interrumpido solamente por breves intervenciones, como la comunicación sobre el acento lituano presentada en el X Congreso de los orientalistas celebrado en Ginebra en septiembre de 1894. Muere en 1913, después de algunos meses de enfermedad, defraudando las espectativas de aquellos que esperaban de él la obra capital del siglo XX en el campo de la lingüística. En vez de su obra maestra poseemos, con todo, aquel excepcional texto postumo destinado a hacer conocer al mundo las líneas esenciales de su pensamiento, que es el *Cours de linguistique genérale* (1916). Como es sabido, el *Cours* fue redactado por sus discípulos Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger. Estos estudiosos, no pudiendo utilizar los documentos del Maestro (que «destruía los apresurados borradores donde día a día trazaba el esquema de su exposición», *Prefacio* al C.L.G., ed. cit., p. 3) se vieron obligados a utilizar apuntes tomados por estudiantes durante las lecciones de lingüística general pronunciadas por Saussure en Ginebra en los cursos académicos de 1906-07, 1908-09, 1910-11. Ellos, además, no se limitaron a una simple publicación de los apuntes y del otro material que consiguieron encontrar, sino que quisieron proceder a una reconstrucción sintética y orgánica del sistema lingüístico del suizo: «Publicar todo en la forma originaria era imposible... Nos hemos atenido, pues, a una solución más atrevida, pero también, creemos, más. racional: intentar una reconstrucción, una síntesis, sobre la base del tercer curso, utilizando al mismo tiempo todo el material disponible para nosotros, incluidas las notas personales de F. Saussure. Se trataba, por lo tanto, de una reconstrucción, tanto más fatigosa cuanto debía ser enteramente objetiva: sobre cada punto, penetrando hasta el final en cada idea particular, era

preciso intentar verla a la luz del sistema entero y en su forma definitiva, depurándola de las variaciones y de las oscilaciones inherentes a las lecciones habladas; era preciso, después, situarla en su ámbito natural, presentando todas las partes en un orden conforme a las intenciones del autor, incluso cuando tal intención, más que aparecer, se intuía» *(C.L.G.,* páginas 4-5).

Por la manera misma con la cual ha sido redactado, el *Cours* plantea el inevitable problema de una reconstrucción histórico-filosófica del genuino desarrollo del pensamiento de Saussure, que pueda «distinguir», como afirman los mismos editores, «entre el maestro y sus intérpretes» *(C.L.G.,* p. 6). Bajo este aspecto, han proporcionado contribuciones notables las investigaciones de R. Godei, de R. Engler y de Tullio De Mauro (cuyo «comentario» analítico al Curso se ha convertido ya en un comentario «clásico» de este sector de estudios). De tal trabajo crítico se ha desprendido, en general, que «el Cours, fiel en la reproducción de cada una de las partes de la doctrina lingüística de Saussure, no lo es tanto en la reproducción del orden global de las partes», aunque sigue siendo «la más completa *summa* de las doctrinas de Saussure» (T. DE MAURO, *Introducción* al C.L.G., p. IX).

La preocupación primera y fundamental de Saussure es la de fijar de una manera científica adecuada *el objeto* y el *método* de la lingüística. Refiriéndose a la historia de esta última, él afirma que la ciencia acerca de los hechos de la lengua «ha pasado a través de tres fases sucesivas antes de reconocer cuál es su verdadero y único objeto» (*C.L.G.*, p. 9). Inicialmente se comenzó haciendo *gramática.* Un estudio tal, inaugurado por los griegos y continuado principalmente por los franceses, está basado en la lógica y aparece «privado de cualquier visión científica y desinteresado con respecto a la lengua misma», fijándose únicamente en suministrar reglas para distinguir las formas correctas de las formas no correctas *(Ib.).* A continuación apareció la *filología,* que aun habiendo preparado la lingüística histórica, «se dedica demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viva; por otro lado es la antigüedad griega y latina lo que la absorbe casi completamente» *(Ib.,* ps. 9-10). Más tarde encontramos la *gramática comparada,* cuyos nombres sobresalientes son: Franz Bopp (1791-1867), autor del *Sistema de la conjugación del sánscrito* (1816), y August Schleicher (1821-68) cuyo *Compendio de gramática comparada de la lengua indo-germánica* (1861) es una especie de sistematización de la ciencia fundada por Bopp. Sin embargo, «esta escuela, que ha tenido el mérito incontestable de abrir un campo nuevo y fecundo, no ha llegado a constituir la verdadera ciencia Lingüística. Ella no se ha ocupado nunca de determinar la naturaleza de su objeto de estudio»; «Hoy no se pueden leer ocho o diez líneas escritas en aquella época sin quedar impresionados por los caprichos del razonamiento

y por los términos empleados para justificarlos» *(C.G.L.,* p. 12). Solamente hacia 1870, continúa Saussure, nos empezamos a preguntar cuáles fueron «las condiciones de vida de las lenguas» y se nos hizo evidente que las correspondencias que conectan las lenguas son solamente *uno* de los aspectos del fenómeno lingüístico y que la comparación no es más que un método para reconstruir los hechos: «la lingüística propiamente dicha, que dio a la comparación el puesto que exactamente merecía, nació del estudio de las lenguas románicas y alemanas» *(Ib., p.* 13). En particular, gracias a los ***neogramáticos*** (K. Brugmann, H. Osthoff, W. Braune, H. Paul, etc.), ya no se observó en la lengua un organismo que se desarrolla por sí mismo, sino un producto del espíritu colectivo de los grupos lingüísticos, y se comprendió, al mismo tiempo, cuan insuficientes y equivocadas fueron las ideas de la filosofía y de la gramática comparada. Sin embargo, «por grandes que sean los servicios prestados por esta escuela, no puede decirse que haya iluminado el conjunto de la cuestión, y *aún hoy los problemas **fundamentales** de la lingüística general esperan una solución» (C.L.G.,* p. 14, las cursivas son nuestras).

Según Saussure el objeto de la lingüística no reside en la *totalidad* del lenguaje —masa «multiforme y heteróclita» susceptible de ser examinada desde varios puntos de vista (físico, fisiológico, psíquico, etc.)— sino en su parte esencial y constitutiva, o sea en la *lengua:* En efecto, esta última, «no se confunde con el lenguaje; ella no es más que una determinada parte, aunque, es verdad, esencial. Ella es al mismo tiempo un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para hacer posible el ejercicio de esta facultad en los individuos» (*C.L.G.*, p. 19). El concepto de lengua remite a la primera y fundamental *dicotomía* de la lingüística saussuriana: lo que hay entre «langue» y «parole». La lengua representa el momento social, esencial y sistemático del lenguaje y está constituida por el código de reglas y de estructuras gramaticales que todo individuo asimila de la comunidad histórica en la cual vive, sin poderlas inventar o alterar: «Es la parte social del lenguaje, externa al individuo, que por sí solo no puede crearla ni modificarla; ella existe sólo en virtud de una especie de estrecho contrato entre mienbros de la comunidad. Por otra parte, el individuo tiene necesidad de un adiestramiento para conocer el juego; el niño la asimila sólo poco a poco...» *(C.L.G.,* p. 24). Como tal, la *lengua* es «un tesoro depositado por la práctica de las *palabras* en los sujetos pertenecientes a una misma comunidad, un sistema gramatical existente virtualmente en cada cerebro o, más exactamente, en el cerebro de un conjunto de individuos» *(C.L.G.,* p. 23).

La «parole» es en cambio el momento individual, mutable y creativo del lenguaje, o sea el modo con el cual el sujeto hablante «utiliza el código de la lengua con vistas a la expresión de su propio pensamiento per-

sonal» (*C.L.G.*, p. 24). Ella representa, por lo tanto, una manifestación concreta de inteligencia y voluntad que varía de individuo a individuo, e incluso en el mismo sujeto, según las exigencias y las circunstancias. Que *«langue» y «parole»* son diferenciables entre ellas lo prueba el hecho de que nosotros, por ejemplo, aunque ya no hablemos las lenguas muertas, podemos asimilar su organismo lingüístico *(Ib.)*. Aunque investigables por separado, lengua y palabra en realidad se hallan íntimamente conexas entre sí, en cuanto una *implica* la otra. En efecto, la palabra, sin la lengua, no sería inteligible y la lengua, sin palabra, no podría ni subsistir ni desarrollarse *(C.L.G.*, p. 29). En consecuencia, la primera dicotomía saussuriana, como las otras que seguirán, posee un valor substancialmente *metodológico* (y ya no ontológico), en cuanto representa la articulación de dos «puntos de vista» a través de los cuales, como abstracción funcional, nos referimos científicamente a la única e indisoluble realidad del lenguaje.

En cuanto institución social, la lengua se diferencia de las otras instituciones por el hecho de ser «un sistema de signos que expresan ideas», comparables con la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares, etc. «Ella es simplemente el más importante de tales sistemas» (*C.L.G.*, p. 25). Definida la lengua como «sistema de signos», la clase general en la cual se incluye es la de los signos. En consecuencia, se podrá concebir *«una ciencia que estudie la vida de los signos en el cuadro de la vida social;* esta ciencia podría formar parte de la psicología social y, en consecuencia, de la psicología general; nosotros la llamamos semiología... Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Puesto que aún no existe no podemos decir qué será; sin embargo tiene derecho a existir y su sitio está determinado desde un principio. La lingüística es sólo una parte de esta ciencia general, las leyes descubiertas por la semiología serán aplicadas a la lingüística, y ésta se encontrará conectada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos» *(Ib.*, p. 26). En otros términos, como puntualiza Paolo Brondi, la semiología, en Saussure, aparece como «el instrumento heurístico para entender la naturaleza de la lengua y también el instrumento epistemológico para clasificar la lingüística en relación con las ciencias afines. Pero en tiempos de Saussure la misma semiología aún no se había completado como ciencia, hasta el punto que es incluso el propio Saussure quien postula su existencia. De ahí la aparente contradicción del lingüista ginebrino: elevar la lingüística a ciencia refiriéndola a la ciencia general de los signos, cuando ni la semiología ni las distintas ciencias semiológicas existen aún. En realidad, y por ello definimos como «aparente» su contradicción, a Saussure le basta postular la semiología, o sea partir de la convicción de que las distintas instituciones semiológicas necesitan de estudios especiales, para ele-

var la lingüística de disciplina a ciencia. Por lo demás, si los estudios semiológicos aún no han sido iniciados, si las leyes de la semiología aún se postulan, la lingüística misma puede abrir el camino hacia la realización de tales estudios... Convencido, por tanto, de la naturaleza semiológica de la lengua, pero tabién comprometido a estimular el florecer de los estudios semiológicos, Saussure hace de su lingüística una lingüística general; una ciencia, esto es, no dirigida a construir teorías sobre ésta o aquella lengua particular, sino dirigida a definir las especificidades semiológicas de la lengua en general» *(Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo,* Florencia, 1979, p. 159).

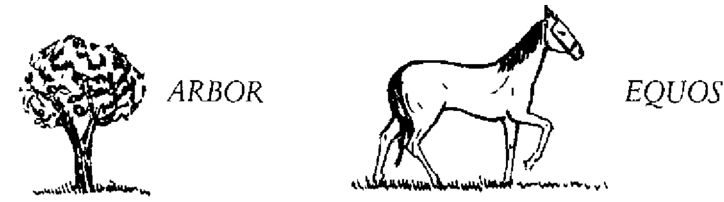
El acercamiento saussuriano a la lingüística, es decir la *pars construens* de su discurso, contiene una implícita o explícita *pars destruens* en relación con la visión substancialista de la lengua, personificada en la tendencia tradicional a *presuponer* como ya *dados* los elementos de fondo del sistema lingüístico. Lo cierto es, según Saussure, que en el hecho lingüístico todo está *correlacionado* y no hay nada que exista por su propia cuenta, de manera absoluta. Dicho de otro modo: «la lengua es una forma y no una substancia» *(C.L.G.,* ps. 147-48 y p. 137). En efecto, el pensamiento, si no se articulase en palabras, quedaría como algo caótico e indeterminado y los sonidos, por su parte, si no se conjugaran con el pensamiento, permanecerían indiferenciados: «la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico» (*C.L.G.*, p. 145). «Tomado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa en la cual nada está delimitado necesariamente. No hay ideas preestablecidas, y nada se distingue antes de la aparición de la lengua» *(C.L.G.,* p. 156).

Con estas observaciones, observa T. De Mauro, nuestro autor «del mismo modo que no niega que exista una fonación independientemente de las lenguas... tampoco niega que exista un mundo de percepciones, ideaciones, etc. independientemente de las lenguas y estudiable en el terreno de la psicología» (*C.L.G.*, nota 227, p. 440). Él se limita simplemente a sostener, prescindiendo de una hipotética «psicología pura» o «fonología pura», que fuera de la lengua (y de su relación recíproca) pensamiento y sonido resultan masas lingüísticas amorfas e indistintas. Para ilustrar la estrecha correlación existente entre ideas y sonidos, nuestro autor, recurre a dos ejemplos. En el primero compara las ideas y los sonidos a dos porciones indiferenciadas de aire y de agua en contacto entre sí. Del mismo modo que después de modificarse la presión atmosférica se establece una relación entre el aire y la extensión del agua y esta última se eleva, también en el interior del hecho lingüístico se produce un emparejamiento del pensamiento con la materia fónica, que provoca la diferenciación de ambos. En el segundo ejemplo parangona la lengua a una hoja de papel, del cual el pensamiento representa el *recto y* el pensamiento el *verso.* Ahora bien, así como no se puede cortar el *recto* sin

recortar al mismo tiempo el *verso,* parecidamente, en la lengua no se podría aislar ni el sonido del pensamiento ni el pensamiento del sonido *(C.L.G.,* p. 137). En consecuencia, la lengua, según Saussure, no tiene tanto el deber de *acercar* ideas y sonidos —a través de un proceso de «materialización» de pensamiento y de «espiritualización» de sonidos— sino la función de *articular* a estos mismos en un nexo racional concreto, gracias al cual proceden a constituirse en sus respectivas diferenciaciones.

939. DE SAUSSURE: LA TEORÍA ANTINOMENCLATURÍSTICA DEL SIGNO Y LA CONCEPCIÓN DE LA LENGUA COMO SISTEMA DE VALORES.

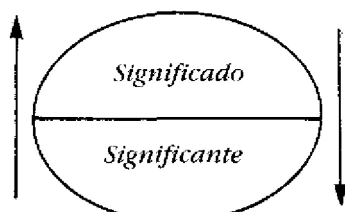
El rechazo de la visión substancialística de la lengua está estrechamente conectado con el rechazo de la concepción *nomenclaturística* de la misma, esto es, la doctrina según la cual la lengua sería un conjunto de nombres-etiquetas correspondientes de un modo biunívoco a un conjunto preexistente de objetos: «Para ciertas personas —encontramos escrito en uno de los pasajes fundamentales del *Cours*— la lengua, reconducida a su principio esencial, es ua nomenclatura, como si dijéramos, una lista de términos correspondientes a otras tantas cosas. Por ejemplo:



Esta concepción es criticable en muchos aspectos. Supone ideas ya hechas preexistentes a las palabras; no nos dice si el nombre es de naturaleza vocal o psíquica, por que *arbor* puede ser considerado bajo uno u otro aspecto; en fin deja suponer que el vínculo que une un nombre a una cosa es una operación del todo simple, lo que está bastante lejos de ser verdad» *(C.L.G.,* p. 83). Si bien el *Cours* no especifica *quiénes* son los sostenedores de tal visión de la lengua, limitándose a aludir, de un modo bastante vago, a «ciertas personas», la observación crítica de Saussure está dirigida contra la tradición cultural que desde la Biblia y los filósofos griegos llega hasta la edad moderna, o sea contra aquel filón de pensamiento (emblemáticamente representado por Aristóteles) según el cual la lengua reflejaría el pensamiento, el cual, a su vez, reflejaría un conjunto de realidades o de substancias (esta interpretación resulta comprobada, entre otras cosas, por una nota autógrafa —ahora reproducida íntegramente en *C.L.G.,* 1085-1091, 1950-56, R. Engler— en la cual el estudioso ginebrino afirma que «la mayor parte de las concepcio-

nes que se hacen, o por lo menos que *los filósofos* nos ofrecen del lenguaje, hacen pensar en nuestro progenitor *Adan* que llamaba hacia él a los animales y daba a cada uno el nombre»; cfr. trad. ital., cit., del *C.L.G.*, nota 129, p. 410; las cursivas nuestras).

En antítesis a la teoría nomenclaturística, nuestro autor sostiene en cambio que el signo lingüístico une «no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica» *(C.L.G.,* ps. 83-84). Esta última, precisa el *Cours*, no es el sonido material, cosa puramente física, sino la *huella psíquica* del sonido. Tanto es así que «sin mover los labios ni la lengua podemos hablar entre nosotros o recitamos mentalmente un fragmento de poesía» (*C.L.G.*, p. 84). La tesis según la cual el signo lingüístico es una entidad psíquica de las cosas, que liga un concepto a una imagen acústica, plantea sin embargo un importante problema terminológico, puesto que por signo, comúnmente, no se entiende la combinación del concepto y de la imagen acústica, sino la simple imagen acústica, y por lo tanto sólo una parte del signo mismo. En consecuencia, Saussure, aun manteniendo la estructura dualistica del signo, decide, por claridad, modificar la terminología inicial, introduciendo la pareja *significado* («signifié») y *significante* («signifiant»): «Nosotros proponemos conservar la palabra *signo* para designar el total, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente por *significado y significante:* estos dos últimos términos tienen la ventaja de hacer evidente la oposición que los separa sea entre ellos sea del total del cual forman parte» *(C.L.G.,* p. 85). La representación gráfica definitiva del signo propuesta por *Cours* resulta pues la siguiente:



Según Saussure —y ésta es otra de las tesis de fondo del *Cours*— el vínculo que une el significante al significado es arbitrario (*C.L.G.*, p. 86). La idea de «sorella», por ejemplo, no está ligada por ninguna relación interna a la secuencia de sonidos *s-ö-r* que le sirve en francés como significante, puesto que también podría representarse por cualquier otra secuencia: lo prueban las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes (*C.L.G.*, p. 86). Con la reivindicación de la «arbitrariedad» del signo, Saussure no intenta sostener que éste sea el producto de una libre *elección* de los sujetos hablantes, sino sólo que es inmotivado, es decir innecesario en relación al significado (*C.L.G.*, p. 87).

El mismo Saussure discute dos posibles objeciones contra la arbitrariedad y la no motivación del signo lingüístico. La primera se refiere a las palabras *onomatopéyicas*, que podrían parecer formas naturales del lenguaje. Ahora bien, a parte del hecho de que ellas nunca han sido elementos orgánicos de un sistema lingüístico, su número, nota Saussure, es menor de lo que se cree *(Ib.)*. Por ejemplo, palabras como *fouet* (fusta) o *glas* (tañido) pueden golpear el oído con una sonoridad sugestiva, pero basta con remontarse a sus orígenes latinos (*fouet* deriva de *fägus* «haya» y *glas* de *classicum* «señal de trompa») para darnos cuenta de que no tienen, en su origen, carácter onomatopéyico. Por cuanto concierne a las onomatopeyas auténticas (las del tipo *glu-glu, tic-tac*, etc.) no solamente son poco numerosas, sino que su elección es ya en alguna medida arbitraria, puesto que no son más que la imitación aproximativa, y ya medio convencional, de ciertos sonidos (véase el francés *oua-oua* y el alemán *wau-wau*). Además, una vez llevadas a la lengua, también ellas son arrastradas en la evolución fonética, morfológica, etc. sufrida por las otras palabras. La segunda objección se refiere a las exclamaciones, que parecen surgidas de la naturaleza misma. Pero De Saussure observa que tales expresiones varían de una lengua a otra (por ej. al francés *aïe!* corresponde el término alemán *au!*). Además, muchas exclamaciones han empezado siendo palabras con sentido determinado (cfr. *diable! mordieu!* = *mort Die*, etc.).

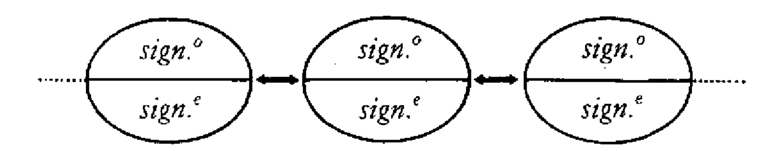
Esta teoría de la arbitrariedad de los signos, en el ámbito del discurso de Saussure, tiene un papel central. Incluso si, por la extrema laconicidad del texto, suscita una serie de problemas y de interrogantes sobre los cuales han discutido polémicamente críticos y especialistas. En cualquier caso, de la idea de la arbitrariedad de los signos, emerge de manera bastante neta la tesis de la radical *socialidad* de la lengua: «Puesto que los signos en su recíproca diferenciación y en su organización en sistema no corresponden a exigencias naturales, externas a ellos, la única base válida para su particular configuración en esta o aquella lengua está constituida por el consenso social» (T. DEMAURO, *Introduzione* al *C.L.G.*, p. XVIII). Junto a la arbitrariedad del signo, otro principio de fondo evidenciado por Saussure es el carácter *lineal* del significante: «En oposición a los significantes visuales (señales marítimas, etc.) que pueden ofrecer complicaciones simultáneas en varias direcciones, los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo: sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena. Tal carácter aparece inmediatamente apenas se les representa con la escritura, y se sustituya la sucesión en el tiempo por la línea espacial de los signos gráficos» *C.L.G.*, p. 88).

Nuestro autor insiste también sobre otros dos caracteres aparentemente opuestos del signo: la inmutabilidad y la mutabilidad. Con la teoría de

la inmutabilidad del signo, concebido como algo que «se resiste a toda substitución arbitraria» *(C.L.G.,* p. 90), Saussure intenta evidenciar el hecho de que, si en relación con la idea que representa, el significante parece elegido libremente, por contra, en relación con la comunidad lingüística que lo emplea no es libre, sino impuesta, puesto que «escapa a nuestra voluntad» *(C.L.G.,* p. 89). En efecto, escribe nuestro autor, defendiendo la tesis de la *primacía* del lenguaje sobre el individuo, «la lengua no es una función del sujeto hablante; es el producto que el individuo registra pasivamente, nunca implica premeditación» (*C.L.G.*, p. 23). Tanto más cuanto la lengua aparece siempre como una herencia de la época precedente: «Si la lengua tiene carácter de fijeza, esto sucede no sólo porque está anclada en el peso de la colectividad, sino también porque está situada en el tiempo. Estos dos hechos son inseparables. En cualquier instante, la solidaridad con el pasado prevalece sobre la libertad de elección. Nosotros decimos *hombre y perro* porque antes de nosotros se ha dicho *hombre* y *perro» (C.L.G.,* p. 92). Con la teoría de la mutabilidad del signo Saussure entiende el hecho de que el tiempo, si por un lado asegura la continuidad de la lengua, por otro lado produce el efecto de alterar más o menos rápidamente los signos lingüísticos. Según Saussure inmutabilidad y mutabilidad son hechos solidarios «el signo está en condiciones de alterarse en cuanto tiene continuidad. Aquello que domina en toda alteración es la persistencia de la materia antigua; la infidelidad al pasado no es más que relativa» *(C.L.G.,* p. 93). En consecuencia, como puntualizan los editores del *Cours,* «no tendría razón quien reprochase a F. de Saussure el ser ilógico y paradójico al atribuir a la lengua dos cualidades contradictorias. Con la oposición de dos términos que impresionan, él ha querido dar un fuerte relieve a la verdad de que la lengua se transforma sin que los sujetos puedan transformarla. Se podría decir de otro modo que ella es intangible, no inalterable» (*Ib.*.

La definición del signo como unidad lingüística bifronte construida por la pareja significado-significante resulta objetivamente difuminada, en el ámbito del pensamiento de Saussure, por la introducción del concepto de *valor* (que es una de las nociones más fecundas de su lingüística). Cuando se habla del valor de una palabra, observa el estudioso ginebrino, se piensa generalmente en la propiedad, que ella posee, de representar una idea. Sin embargo, reducir el significado a la relación local entre imagen auditiva y concepto —en los límites de la palabra, considerada como un dominio cerrado— significa olvidar un elemento importante: «he ahí el aspecto paradójico de la cuestión: por un lado, el concepto nos aparece como la contrapartida de la imagen auditiva en el interior del signo y, por otro lado, este signo en sí mismo, o sea la relación que conecta sus dos elementos, es también y de igual manera la contrapartida de los otros signos de la lengua» *(C.L.G.,* p. 138). En

efecto, continúa Saussure, la lengua es un sistema en el cual todos los términos son solidarios y en el cual el valor de uno no tiene lugar más que por la presencia simultánea de los otros, según el esquema siguiente (cfr., *C.L.G.*, p. 139):



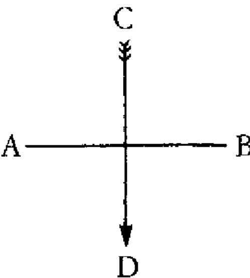
Para aclarar mejor el concepto lingüístico de valor, Saussure, hace una comparación con el sistema semiológico de la moneda. Esta última tiene un valor no sólo porque posee un determinado poder de adquisición, o sea porque se puede cambiar por otra cosa (por ej.: por el pan) sino que también puede ser comparada con otras monedas de su mismo sistema o de otros sistemas. Igualmente, una palabra puede ser cambiada con algo distinto: una idea. Además puede ser comparada con alguna cosa de igual naturaleza: otra palabra: «Su valor, por lo tanto, no está fijado mientras nos limitamos a constatar que puede ser "cambiada" con este o aquel concepto, esto es, que tiene esta o aquella significación; se necesita aún compararla con valores parecidos, con las otras palabras que se le pueden oponer. Su contenido no se halla determinado verdaderamente más que por el concurso de aquello que existe fuera. Formando parte de un sistema, una palabra está revestida no solamente de una significación, sino también y sobre todo de un valor, que es algo del todo diferente. Algún ejemplo demostrará que es así. El francés *mouton* puede tener la misma significación del inglés *sheep*, pero no el mismo valor, y esto por varias razones, en particular porque hablando de un trozo de carne cocinado y servido a la mesa, el ingles dice *mutton* y no *sheep*. La diferencia de valor entre *sheep* y *mouton* depende del hecho de que el primero tiene a su lado un segundo término, lo cual no sucede en la palabra francesa (*C.L.G.*, ps. 140-41).

Con esta teoría del «valor» —que ha dado motivo a un duradero debate— Saussure repite por tanto su visión relacionística y antisubstancialística de la lengua, según la cual cada elemento lingüístico resulta ser el término de un sistema global de relaciones que fija sus valores: «siendo la lengua lo que es, de cualquier lado desde el que se la aborde, nunca se hallará nada que sea simple: por todas partes y siempre este mismo equilibrio global de términos que se condicionan recíprocamente. Dicho de otro modo, *la lengua es una forma y no una substancia.* Nunca nos convenceremos bastante de esta verdad, porque todos los errores de nuestra terminología, todas las maneras no correctas de designar las cosas

de la lengua provienen de la suposición involuntaria de que hay una substancia en el fenómeno lingüístico» *(C.L.G.,* ps. 147-48).

940. DE SAUSSURE: SINCRONÍA Y DIACRONÌA. LA INFLUENCIA DEL «COURS» SOBRE EL ESTRUCTURALISMO Y SOBRE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA.

Después de la dicotomía entre «langue» y «parole» (§§938-939) la segunda gran «bifurcación» ante la cual se encuentra la lingüística saussuriana es la que hay entre *sincronía* y *diacronia.* Toda ciencia, observa el ginebrino (*C.L.G.*, p. 99), no puede dejar de distinguir entre un *eje de la simultaneidad* (AB), referido a las relaciones entre cosas coexistentes, donde está excluida toda intervención del tiempo, y un *eje de las sucesiones* (CD), sobre el cual sólo es posible considerar una cosa cada vez, pero donde están situadas todas las cosas del primer eje con sus cambios.



Obviamente, también en estos casos, se trata de una distinción entre «points de vue» o sea entre dos maneras diversas de mirar un objeto, y no ya de una distinción inherente del objeto. La dicotomía en cuestión sugiere simplemente que un fenómeno puede ser *considerado* tal como se manifiesta en un momento *dado* (no sólo del presente) o bien en cuanto se desarrolla en el tiempo. Esta distinción, escribe nuestro autor, se impone «imperiosamente» sobre todo al lingüista, siendo, la lengua, «un sistema de puros valores solamente determinado por el estado momentáneo de sus términos» *(Ib.).* En consecuencia, la división entre sincronía y diacronia —y la paralela entre una lingüística sincrónica o *estática* y una lingüística diacrònica o ***evolutiva***— implica automáticamente, según Saussure, la *primacía* del punto de vista sincrónico sobre el diacrònico. En efecto, cuando se estudian los hechos de la lengua, salta a la vista enseguida que para el sujeto hablante su sucesión en el tiempo es *inexistente,* en cuanto el hablante se encuentra siempre y sólo ante un ***estado.*** Por lo cual el lingüista que quiere comprender tal estado «debe hacer *tabula rasa* de todo lo que la ha producido e ignorar la diacronia» *(C.L.G.,* p. 100), «Sí *dépit* tiene en francés el significado "desprecio"

esto no quita que actualmente tenga un sentido distinto: etimología y valor sincrónico son dos cosas distintas» *(C.L.G.,* p. 116). Del mismo modo que un panorama de los Alpes, declara Saussure, puede ser observado desde un solo punto de vista y no simultáneamente desde varias posiciones, también por lo que se refiere a la lengua, no es posible describirla ni fijar sus normas de utilización si no es situándose en un *cierto* estado.

La ejemplificación más simple y más conocida de la primacía lingüística del punto de vista sincrónico es la de una partida de ajedrez — concebida precisamente como «realización artificial de aquello que la lengua nos presenta de forma natural» *(C.L.G.,* p. 107).

Ante todo, cada estado del juego corresponde bien a un estado de la lengua, puesto que «el valor respectivo de las piezas depende de su posición sobre el tablero, del mismo modo que en la lengua cada término tiene su valor por la oposición con todos los demás términos» *(C.L.G.,* p. 108). En segundo lugar, aunque los valores (del juego y de la lengua) dependan también de una convención inmutable (las reglas del juego y los principios constantes de la semiología), el sistema, en ambos casos, «no es sino momentáneo; varía de una posición a otra» *(Ib.).* En tercer lugar, para determinar tales variaciones (del juego y de la lengua), y por tanto para pasar de un equilibrio a otro, de una sincronía a otra, «sólo se necesita el movimiento de una sola pieza» *(Ib.).* En efecto, los cambios se refieren sólo a elementos *aislados,* aunque cada movimiento del juego y cada cambio de la lengua tengan incidencia sobre *todo* el sistema. En todo caso, cuaquier cambio, tanto del juego como de la lengua, se distingue absolutamente del equilibrio anterior y del equilibrio siguiente. Tanto es así que «en un aprtida de ajedrez, cualquier posición determinada tiene el carácter singular de ser independiente de las anteriores; es totalmente indiferente que hayamos llegado por un camino o por otro; el que ha seguido toda la partida no tiene ninguna ventaja sobre el curioso que viene a considerar el estado de juego en el momento crítico; para describir esta posición, es absolutamente inútil recordar lo que ha sucedido en los diez segundos anteriores. Todo esto se aplica igualmente a la lengua y consagra la diferenciación radical de diacronia y sincronía» *(C.L.G.,* ps. 108-09). La única diversidad remarcable entre el juego del ajedrez y la lengua, nota Saussure, depende del hecho de que el jugador de ajedrez «*tiene la intención* de efectuar el desplazamiento y de ejercitar una acción sobre el sistema; en cambio la lengua no premedita nada: sus piezas se mueven, o más bien se modifican, espontánea y fortuitamente» *(C.L.G.,* p. 109).

La posición efectiva de Saussure por lo que se refiere a los cambios puede por lo tanto articularse y sintetizarse del modo siguiente: 1) los cambios lingüísticos no proceden del sistema, que en sí mismo es inmutable, sino solamente de elementos aislados del sistema mismo: «el siste-

ma nunca es modificado directamente, en sí mismo es inmutable; sólo ciertos elementos son alterados prescindiendo de la solidaridad que los ata al todo» *(C.L.G.,* p. 104); 2) los cambios lingüísticos nacen accidentalmente y *no* finalísticamente, puesto que actúan sobre una entidad o una clase de entidad de un *modo fortuito,* y no «en vistas» de una mejor o distinta reorganización del sistema mismo (= anti-teleologismo); 3) si bien, al principio los cambios afectan exclusivamente a aspectos aislados del sistema, sus «contragolpes» sobre el sistema son tales que basta el cambio de un solo elemento para hacer nacer *otro* sistema. Tanto es así, por ejemplo, que si uno de los planetas que gravitan alrededor del sol cambiara de dimensión y de peso, este hecho aislado tendría unas consecuencias tales que modificarían el *entero* equilibrio del propio sistema solar (cfr., *C.L.G.,* p. 104). En consecuencia, como puntualiza T. De Mauro, en Saussure «La exclusión del teleologismo es tan fuerte como la afirmación de la sistematicidad de las *consecuencias* de cada cambio aunque sea mínimo» (nota 176 al *C.L.G., p.* 428).

Al lado del punto de vista sincrónico y del diacrònico Saussure admite también la *posibilidad* de un punto de vista «pancrónico», o sea dirigido a la enucleación de leyes universales y necesarias «¿no podrían existir en la lengua —se pregunta nuestro autor— leyes en el sentido en el que las entienden las ciencias físicas y naturales, es decir, relaciones que se verifican en cualquier parte y siempre? En una palabra, la lengua ¿no puede ser estudiada también desde el punto de vista pancrónico?». Aunque responda a tal interrogante con un explícito «sin duda», Saussure advierte que «en cuanto se hable de hechos particulares y tangibles, no hay punto de vista pancrónico» *(C.L.G.,* p. 115). Cada cambio fonético, por ejemplo, está limitado a un tiempo y a un territorio determinados, por lo cual «un hecho concreto susceptible de una explicación pancrónica no pertenece a la lengua» *(C.L.G.,* p. 116). Como se puede notar, la brevedad del texto hace que a propósito de la pancronía el pensamiento de Saussure no sea del todo claro y comunique un sentido de «suspensión del discurso». Más netamente delineada es la teoría acerca de las relaciones *sintagmáticas y asociativas (o paradigmáticas,* como serán llamadas más tarde), que constituyen otra de las dicotomías típicas de la doctrina saussuriana. La relación sintagmática (que recuerda la clásica asociación por contigüidad sacada a la luz por una tradición de pensamiento que va desde Aristóteles a los empiristas ingleses) es la llamada *in praesentia,* y se basa sobre dos o más términos igualmente presentes en una serie efectiva. En otras palabras, en el orden sintagmático el valor de un término es dado por su conexión con lo que lo precede y con lo que le sigue (cfr., G. C. LEPSCHY, *Linguistica strutturale,* Turín, 1966, ps. 47-48). La relación asociativa, que recuerda la clásica asociación por semejanza, es la llamada *in absentia,* en cuanto une términos en una se-

rie mnemónica virtual. En otras palabras, en el orden asociativo un término se opone a otros términos que no aparecen en el discurso, pero con los que tiene algo en común: «Desde este doble punto de vista —ejemplifica nuestro autor— una unidad lingüística es comparable a una parte determinada de un edificio, por ejemplo una columna; ésta se encuentra por un lado en una cierta relación con el arquitrabe que la sujeta; tal organización de las dos unidades igualmente presentes en el espacio hace pensar en la relación sintagmática; por otra parte, si esta columna es de orden dórico, evoca la comparación mental con otros órdenes (jónico, corintio, etc.) que son elementos no presentes en el espacio: la relación es asociativa» *(C.L.G.,* p. 150).

Dejando otras doctrinas particulares de la lingüística de Saussure, nos concentramos ahora sobre tres cuestiones de fondo que resultan decisivas a fines de un adecuado marco histórico-filosófico de su obra: 1) la relación entre Saussure y la filosofía del lenguaje; 2) la conexión entre Saussure y el estructuralismo; 3) la importancia de Saussure en el contexto de la cultura del novecientos. Por lo que se refiere al primer punto, P. Brondi escribe: «Si por filosofía del lenguaje se entiende la que une la lingüística a una metafísica, que tiende a antologizar los resultados de la investigación lingüística, entoces, Saussure no hace filosofía del lenguaje: su neto rechazo de la concepción nomenclaturística de la lengua vale también como rechazo de una filosofía que en vez de aclarar el problema "lenguaje", no hace más que espesar las sombras; es el rechazo de una filosofía que desde Aristóteles ha perdurado hasta Croce... Si, en cambio, filosofía del lenguaje es suscitar problemas acerca del lenguaje mismo, con el fin de identificar sus rasgos fundamentales, la unidad, la totalidad, el destino, la historicidad... entonces la lingüística de Saussure es también una filosofía del lenguaje... Filosofía del lenguaje, pues, no como presupuesto del análisis lingüístico, sino como algo que emerge del análisis mismo y de sus necesidades; filosofía que aparece apenas nos hagamos preguntas del tipo "¿cuál es el objeto de la lingüística?"; "¿cuál es la relación de la lingüística con las demás ciencias?"; "¿cuál es su organización interna?"; cuáles son sus principales leyes?; "cuál es el método?"; "inductivo", "deductivo" Preguntas, esto es, que conciernen a la problemática epistemológica, o sea, son típicas de la crítica filosófica moderna de la ciencia... Filosofía, aún, no como estudio externo que considera el lenguaje como medio para obtener conocimientos cuyos objetos no son lingüísticos, sino como estudio interno al lenguaje mismo» (ob. cit., p. 167). En otras palabras, aun no presentándose como una construcción filosófica, y aun acabando por encontrarse en polémica con buena parte del pensamiento occidental, la lingüística de Saussure, a determinados niveles de discurso, no puede dejar de encontrarse (o de chocar) con algunos problemas de naturaleza epistemo-

lógica y filosófica. Esto explica por qué él es considerado comúnmente no sólo un lingüista en sentido estricto, sino también, de algún modo, un «pensador» o un «filósofo» de la lengua. Por cuanto se refiere a la relación entre Saussure y el estructuralismo, escribe por ejemplo Emile Benveniste: «Con razón Saussure ha sido llamado el precursor del estructuralismo moderno. Ciertamente lo es, salvo por el término... Saussure nunca ha utilizado, en ningún sentido que se le quiera dar, la palabra "estructura". A sus ojos la noción esencial es la de *sistema»* (AA. Vv., *Usi e significati del termine struttutra*, cit., p. 28). Aunque no sea exacto sostener que Saussure «nunca» ha utilizado el término estructura (que en sí aparece en el texto, aunque sea poquísimas veces), sigue siendo verdad, como observa el mismo Benveniste, que el ginebrino, aun aludiendo al plexo relacional de la lengua, no emplea la palabra *estructura,* sino el término *système* (que, según parece, se usa en el *Curso* por lo menos 138 veces!). He aquí algunos de los pasajes más significativos: «la lengua es un sistema en el cual todas las partes pueden y deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica» *(C.L.G.,* p. 106); «es una gran ilusión considerar un término solamente como la unión de un cierto sonido con un cierto concepto. Definirlo así, sería aislarlo del sistema al cual pertenece; sería creer que se puede empezar con los términos y construir el sistema haciendo la suma, mientras, al contrario, es de la totalidad solidaria de donde es preciso partir para obtener, merced al análisis, los elementos que contiene» *(C.L.G.,* p. 138); «todo es sintáctico en la lengua, todo es sistema» *(Cours de linguistique Genérale,* 1908-9, Introducción, en «Cahiers F. de Saussure» XII, 1954, p. 69).

En toto caso, prescindiendo de la cuestión nominalistica respecto al uso o no del término «estructura», parece ya consolidado que: a) la intuición del carácter objetivamente estructurado o «sistemático» de la lengua b) la idea de la prioridad de la lengua sobre el hablante c) la individualización de la pareja sincronía-diacronía, se configuran como otras tantas herencias conceptuales legadas por nuestro autor al estructuralismo del novecientos y a su metodología de investigación. Saussure, escribe Lévi-Strauss, «representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario-entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las "ciencias humanas" al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto todos debemos ser lingüistas, y sólo partiendo

de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones» *(Conversazioni con **Lévi-Strauss, Foucault,** Lacan,* a cargo de P. Caruso, cit., p. 54).

En efecto, el espectro de influencias de Saussure es verdaderamente notable. Ante todo, «Saussure es para la lingüística moderna aquello que Freud es para el psicoanálisis, Eistein para la física y Kelsen para el derecho» (R. CANTONI, *Antropologia quotidiana,* Milán, 1976, p. 263). Tanto es así que «al *Cours* se remiten la sociolingüística con Meillet y Summerfelt, la estilística ginebrina con Bolly, la lingüística psicológica con Secheraye, los funcionalistas con Frei y Martinet, los institucionalistas italianos como Devoto y Mencioni, los fonólogos y estructuralistas de Praga con Karcevsky, Trubetzkoy y Jakobson, la lingüística matemática con Mandelbrot y Herdan, la semántica con Ullmann, Prieto, Trier, Lyons, la psicolinguistica con Bresson y Osgood, historicistas como Pagliano y Coseriu; y aún Bloomfield (no sus adeptos), Hjemslew y la escuela glosemática, Chomsky...» (T. DE MAURO, *Introducción al C.L.G.,* p. VIH), «y las cosas no acabna aquí, puesto que las ideas del ginebrino... han influido en el pensamiento de estudiosos como Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Micel Foucault y, a través de ellos, en las "ciencias humanas" y la filosofía» (G. REALE-D. ANTISERI, *Ilpensiero occidentale dalle origini ad oggi,* Brescia, 1983, p. 655). Por lo demás, el «legado» de Saussure a la cultura y a la filosofia de nuestro siglo resulta evidente con un simple listado de términos que han llegado a ser parte integrante del vocabulario erudito del novecientos — y que todos utilizan ya, incluso aquellos que no aceptan las ideas del maestro de Ginebra: «sincronía», «diacronia», «lengua», «palabra», «significante», «significado», «sistema», «función», «valor», «semiología», «modelo», etc.

941. LINGÜÍSTICA Y ESTRUCTURALISMO: LOS CÍRCULOS DE PRAGA Y DE COPENHAGUE.

Las ideas de Saussure dieron bien pronto sus frutos. En Ginebra se formó una escuela de lingüística que tuvo sus mayores representantes en Ch. Bally, A. Sechehaye y H. Frei. En Francia, la influencia de Saussure se ejerció sobre todo a través de A. Meillet, que favoreció el desarrollo de la lingüística en sentido sociológico. Las contribuciones de la Escuela de Ginebra son poco originales y consisten principalmente en subrayar la validez científica del punto de vista sincrónico. Subrayado que está acompañado de una cierta tendencia a *entumecer* las dicotomías saussureanas, en particular aquella entre sincronía y diacronia.

Históricamente más importante es la influencia ejercida por Saussure sobre la escuela de Praga. Fundada en 1962 (bajo la iniciativa de V. Mathesius (cfr. G. LEPSCHY, *La linguistica strutturale,* cit., p. 54 y sg.) reunió a una nutrida fila de estudiosos, como B. Havránek, J. Mukarovský, B. Trnka, J. Vachek y M. Weingart. Entre los extranjeros colaboraron en la actividad del Círculo el holandés A. W. de Groot, el filósofo alemán K. Bühler, el yugoslavo A. Belio, el inglés D. Jones, los franceses L. Brun, L. Tesnière, J. Vendryes, E. Benveniste, A. Martinet. Las personalidades más descollantes de la escuela son tres intelectuales rusos: el príncipe NIKOLAJ SERGEEVIC TRUBETZKOJ (1890-1938), ROMÁN JAKOBSON (1896-1982) y SERGEJ KARCEVSKIJ (1871-1955). Por obra de estos estudiosos fueron presentados, en el primer Congreso internacional de Lingüística, desarrollado en La Haya en 1928, unas «proposiciones» que obtuvieron amplia resonancia. Al año siguiente, en el primer Congreso de los filósofos eslovenos, apareció el volumen inicial de los *Travauxdu Cercle lingistique de Prague* (TCLP), editados entre 1929 y 1938, o sea las célebres *Tesis* del 29 — la obra colectiva que constituye el manifiesto programático del Círculo.

En la primera de las *Thèses,* que afronta «problemas de métodos derivados de la concepción de la lengua como sistema», los pragueses exponen su concepción de la lengua como sistema *funcional* caracterizado por una específica *intencionalidad* expresiva y comunicativa: «La lengua, producto de la actividad humana, tiene en común con ella el carácter de finalidad. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o como comunicación, el criterio explicativo que presenta como el más simple y natural es la intención misma del sujeto hablante. Asi, en el análisis lingüístico, se debe tener en cuenta el punto de vista de la función. Desde este punto de vista, *la lengua es un sistema de medios de expresión apropiados a un objetivo.* No se puede entender ningún hecho lingüístico sin tener en cuenta el sistema al cual pertenece» *(Tesi,* trad. ital., Nápoles, 1979, p. 15). Esta concepción del lenguaje como sistema funcional, o mejor, *pluri-funcional,* permite a los pragueses defender la teoría según la cual existen tantas «langues» cuantas son las funciones (intelectuales, afectivas, comunicativas, poéticas, etc.) que el lenguaje realiza: «El estudio de una lengua —reza la tesis— exige que se tengan rigurosamente en cuenta las variedades de las funciones lingüísticas y sus modos de realización en cada uno de los casos considerados. Cuando esto no se tiene en cuenta, la caracterización, sea sincrónica sea diacrònica, de cualquier lengua, resulta necesariamente deformada y, hasta cierto punto, ficticia. Y es que precisamente en relación a estas funciones y a estos modos varían la estructura fónica, la estructura gramatical y la composición lexical de la lengua» *(Ib.,* p. 37).

Otra doctrina fundamental de la Escuela de Praga —ciertamente en-

tre las más características y decisivas del Círculo— es la relativa a la «superación» de la dicotomía entre sincronía y diacronia: «No se pueden poner barreras insuperables entre el método sincrónico y el diacrònico como hace la escuela de Ginebra» *(Ib.,* p. 15). En efecto, razonan los pragueses, «si, con base en la lingüística sincrónica, examinamos los elementos del sistema desde el punto de vista de sus funciones, tampoco podremos valorar los cambios sufridos por la lengua sin tener en cuenta el sistema que resulta modificado por aquellos cambios. No sería por otro lado lógico suponer que los cambios lingüísticos no son más que violencias (*atteintes destructives*) casuales y heterogéneas desde el punto de vista del sistema. Los cambios lingüísticos a menudo miran al propio sistema, a su estabilización, a su reconstrucción, etc. Así el estudio diacrònico no sólo no excluye las nociones de sistema y de función, sino que, al contrario, resulta incompleto si no se tienen en cuenta estas nociones» *(Ib.).* Con este principio, los pragueses se sitúan en abierta antítesis a Saussure, puesto que al «casualismo» del ginebrino, o sea a la idea según la cual los cambios lingüísticos son accidentales respecto al sistema, aun teniendo consecuencias sobre éste (§940), ellos contraponen una especie de «teleologismo», por el cual los cambios descienden «con razón» del sistema y suceden con miras a una mejor o por lo menos distinta organización del sistema mismo. En todo caso, según los autores de la Escuela, «cada modificación debe ser tratada en función del sistema en cuyo interior ha tenido lugar» (R. JAKOBSON, *Prinzipien der historischen Phonologie,* 1931, trad. fran., París, 1957, p. 316).

La reivindicación de la naturaleza estructural de los cambios diacrónicos está acompañada por una paralela reivindicación de la naturaleza intrínsecamente «dinámica» de los sitemas, los cuales, desde el punto de vista de los pragueses, pueden ser comprendidos sincrónicamente sólo a condición de ser también considerados diacrònicamente: «Por otra parte la descripción sincrónica no puede excluir absolutamente la noción de evolución, puesto que, incluso en un sector considerado sincrónicamente, se halla presente la consciencia del estadio que está por desaparecer, del estadio presente y del que está en formación» *(Tesi,* cit., ps. 15-17). En síntesis, según el estructuralismo *dinámico* de Trubetzkoj y Jakobson, «estructura e historia están ligadas por una relación de substancial intimidad, en virtud de la cual se verifica, por así decir, un cambio de caracteres entre ambas nociones: por una parte, la estructura está dotada de una capacidad dinámica autónoma, y las modificaciones de los sistemas aparecen como el resultado de tendencias inherentes a su funcionamiento; por otra, la historia misma asume una dimensión estructural, y los desarrollos a los que ella da lugar no son arbitrarios y contingentes sino provistos de una lógica interna» (F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia,* Turín, 1971, p. 235).

Con la escuela de Praga hace también su aparición el término *estructura,* el cual, como sabemos, se hallaba casi ausente en el universo del discurso de Saussure (§940). En cambio, en las *Tesis* encontramos expresiones como «leyes de estructura» (ob. cit., p. 17), «principio estructural» *(Ib.,* p. 25), «esquema de estructura» *(Ib.),* «estructura interna», etc. En su acepción más pregnante, el concepto de estructura asume el significado de «estructura de un sistema». En efecto, para los pragueses, una vez declarada la lengua como sistema, se trata de analizar la *estructura:* «Cada sistema, en cuanto formado por unidades que se condicionan recíprocamente, se diferencia de los otros sistemas por el *orden interior* de estas unidades, orden que constituye la estructura. Algunas *combinaciones* son frecuentes, otras más raras, otras, en fin, teóricamente posibles, no se realizan nunca. Considerar la lengua (cada parte de una lengua, fonética, morfológica, etc.) como un sistema organizado según una estructura por descubrir y por describir, significa adoptar el punto de vista estructuralista» (AA. Vv. *Usi e significati del termine struttura,* cit., p. 33; las últimas dos cursivas son nuestras). Como veremos, el concepto de estructura entendido como conjunto de combinaciones lógicamente posibles de los elementos de base de un sistema, ejercerá una influencia determinante en la obra de Lévi-Strauss (§943).

Además de esta serie de aportaciones de orden metodológico y teórico, los pragueses se han distinguido sobre todo por los estudios de fonología. Mientras la fonética, según la definición de Trubetzkoj, es «la ciencia del aspecto material (de los sonidos) del lenguaje humano» *(Fondamenti di fonologia,* trad. ital., Turín, 1971, p. 16), la fonología es el estudio de los sonidos en relación con «la función *diferenciadora* de los significados» *(Tesi,* cit., p. 25; cursivas nuestras) que ellas ejercen en la lengua, como sucede por ejemplo en el caso de *pata* y *bata, trama* y *drama, callo* y *gallo,* etc.; «la fonología debe estudiar que diferencias de sonidos, en una lengua dada, se encuentran unidas a diferencias de significado, en qué relación están entre sí estos elementos de diferenciación (o signos) y según qué reglas se pueden combinar entre sí en palabras (o frases)» *(Fondamenti di fonologia, cit.,* p. 16 y sgs.). En otros términos, si las unidades investigadas por la fonética son los *sonidos* de la palabra, las unidades tomadas en examen por la fonología son los llamados *fonemas* de la lengua, o sea «las unidades fonológicas que, desde el punto de vista de una lengua dada, no se pueden dividir en unidades fonológicas menores subsiguientes. Por lo tanto el fonema es la unidad fonológica más pequeña de una lengua dada» *(Ib.,* p. 45). Los fonemas de una lengua dada pueden ser individuados a través de reglas apropiadas y aplicando la prueba de la conmutación, de la cual Jakobson proporciona un ejemplo elocuente: «Los nombres de familia como: Bitter, Chitter, Ditter, Fitter, Gitter, Hitter, Jitter, Litter, Mitter, Pitter, Rit-

ter, Sitter, Titter, Witter, Zitter son todos de Nueva York. Cualquiera que sea el origen de estos nombres y de los individuos que los llevan, cada una de estas formas es utilizada en el inglés de los neoyorquinos sin que moleste a sus hábitos lingüísticos. Os encontráis en una recepción en Nueva York: os presenta a un señor del cual nunca habéis oido hablar, "El señor Ditter", dice vuestro anfitrión. Tratáis de aferrar y fijar este mensaje. En cuanto individuo de lengua inglesa, dividiréis fácilmente, y sin ni siquiera daros cuenta, el continuo fónico en un número definido de unidades sucesivas. Nuestro anfitrión no ha dicho *bitter* (bítə), *dotter* (dátə), *digger* (digə) o *ditty* (diti), sino que ha dicho *ditter* (dítə). Así las cuatro unidades sucesivas, susceptibles de comunicación con las otras unidades de la lengua inglesa, son localizadas fácilmente por el oyente: d + i + t + ə» *(Saggi di linguistica generale,* trad. ital., Milán, 1966, ps. 79-80).

Según Jakobson los fonemas, rigurosamente hablando, no constituyen la unidad fonológica más pequeña de la lengua, puesto que cada fonema es a su vez escindible en otras unidades menores. Tales unidades, que se hallan en la base de todas las lenguas del mundo, son un número bastante restringido: «la tipología fonemàtica de las lenguas aparece cada vez más como una tarea no solamente realizable, sino también urgente... El estudio de las invariantes en el interior del sistema fonemàtico de una lengua particular debe ser completado por la búsqueda de las invariables universales del sistema fonemàtico del lenguaje en general» *(Ib.*, ps. 101-02).

Otra rama de la lingüística que se remite a Saussure, de quien desarrolla con coherencia algunas ideas, es la Escuela de Copenhague, cuya influencia sobre la lingüística internacional rivaliza con la de la Escuela de Praga. Entre los representantes más destacados del Círculo de Copenhague tenemos a VIGGO BRONDAL (1887-1942) y a Louis HJELMSLEV (1899-1965), promotor de la Escuela y autor del escrito *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse* (1943), conocido sobre todo por la traducción inglesa del 53 *Prolegomena to Theory of Language*.Los órganos oficiales del movimiento fueron la revista «Acta lingüística», que comenzó a salir en 1939, y la serie de los *Travaux du Cercle Linguistique* de *Copenhague* (TCLC), que iniciaron la publicación en 1944. En el plano metodológico y teórico la Escuela de Copenhague es importante por haber defendido una visión rigurosamente formalistica y antisubstancialística del hecho lingüístico y por sus aportaciones a la «glosemática», la cual estudia los llamados *glosemas* (del griego *glòssa,* lengua, con el sufijo *-ema*, utilizado en lingüística para indicar las unidades estructurales), o sea los componentes más elementales a los cuales llega el análisis lingüístico. Estudio que para los daneses tiende a configurarse como un álgebra del lenguaje» dirigida a sacar a la luz los aspectos sistemáticos y for-

males del hecho lingüístico y los «haces relaciónales» a través de los cuales ella opera.

Asumiendo como propia la frase conclusiva del *Cours* de Saussure: «la lingüística tiene como único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma» (frase que en realidad no pertenece al lingüista ginebrino, sino que es un anexo de los editores), Hjelmslev se propone una «linguistique linguistique», o sea una lingüística *inmanente,* dirigida a defender la autonomía de su propio campo: «Para fundar una verdadera lingüística, que no sea una ciencia meramente subordinada o secundaria... La lingüística debe tratar de tomar la lengua no como un conglomerado de fenómenos no lingüísticos (por ejemplo: físicos, fisiológicos, psicológicos, lógicos, sociológicos), sino como una totalidad autosuficiente, una *estructura sui generis.* Sólo así se puede imponer un tratamiento científico al lenguaje en sí mismo, sin que éste desilusione una vez más a quien lo estudia, substrayéndose de su vista» *(Fondamenti della teoria del linguaggio,* Turín, 1968, p. 8).

Esta teoría interesa también a la epistemología general. En efecto, oponiéndose al carácter «poético», «anecdótico», «discursivo», «metafísico y estético», de cierta tradición humanística «que, bajo distintos aspectos, ha predominado hasta ahora en la ciencia lingüística», y según la cual los «fenómenos humanísticos, en cuanto opuestos a los naturales, son no-recurrentes» y no pueden sufrir pues un «tratamiento exacto y general», sino que más bien son objeto «de mera descripción... más cercana a la poesía que a la ciencia exacta», Hjelmslev afirma que parecería una tesis de validez general que para cada proceso hay un sistema correspondiente en base al cual el proceso puede ser analizado y descrito con un número limitado de premisas. Tanto es así que cada proceso puede ser analizado en un número limitado de elementos que recurren constantemente en distintas combinaciones. Por consiguiente, en base a este análisis debería ser posible ordenar estos elementos en clases, según sus posibilidades de combinación. Y debería ser además posible construir un cálculo general y exhaustivo de las combinaciones posibles. Una historia así construida se levantaría del nivel de mera descripción primitiva al de una ciencia sistemática, exacta y generalizante, en cuya teoría todos los sucesos (posibles combinaciones de elementos) estén previstos, y las condiciones de su realización establecidas *(Ib.,* ps. 11-12). En otros términos, el objeto de la teoría lingüística es probar que, incluso para un objeto típicamente «humanístico» como la lengua, hay un sistema subyacente al proceso, una constante subyacente a la fluctuación *(Ib.,* p. 13; cfr. G. C. LEPSCHY, ob. cit., ps. 79-80).

Otra manifestación importante del estructuralismo lingüístico es la que se desarrolla en América sobre todo por obra de EDWARD SAPIR (1884-1939) y de LEONARD BLOOMFIELD (1887-1949). La figura posterior de

N. Chomsky se mueve en cambio en un clima de pensamiento ya de tipo post-estructuralista.

942. LÉVI-STRAUSS: DE LA FILOSOFÍA A LA ETNOLOGÍA.

Con Lévi-Strauss el estructuralismo entra en el dominio de las ciencias antropológicas, llegando a su propia madurez metodológica y teórica. En efecto, si bien so *se* puede sostener reductivamente que «el estructuralismo es Lévi-Strauss» (J. M. AUZIAS, *La chiave dello strutturalismo,* Milán, 1969, p. 7), se puede sin duda afirmar que él representa la figura *central* del movimiento.

Nacido en 1908 en Bruselas, CLAUDE LÉVI-STRAUSS pasa su infancia y juventud en París. En 1931 se licencia en filosofía y empieza a enseñar en los institutos. Hacia la mitad de los años treinta le es confiada la cátedra de sociología en la Universidad de San Pablo y residiendo durante un período de tiempo en el Brasil, durante el cual realiza las primeras investigaciones etnográficas «de campo», en el Amazonas y en el Mato Grosso. Regresa a Francia en 1939 y, obtenida la anulación a su movilización, regresa a los Estados Unidos (1941), donde durante un tiempo enseña en la «Nevv'School for Social Research». Al mismo tiempo tiene la posibilidad de profundizar en la antropología cultural americana y de conocer a Jakobson. Después de haber ocupado el cargo de consejero en la embajada de Francia, vuelve a la patria, donde es nombrado vicedirector del «Musée de l'Home». En 1949 emprende un viaje a Pakistán por cuenta de la UNESCO. En 1950 es nombrado director de estudios de la «École Practique des Hautes Études», donde obtiene la cátedra de «religiones comparadas de los pueblos sin escritura». En 1954 es nombrado profesor de antropología social en el «College de France» y en 1973, coronado ya de fama mundial, es aceptado en la «Académie Francaise». Entre sus obras recordamos: *La vida familiar y social de los Indios Nambikwara* (1948), *La estructura elemental de la parentela* (1949), *Introducción a la obra de M. Mauss* (1950), *Raza e historia* (1952), *Tristes Trópicos.* (1955), *Antropología estructural* (1958), *Coloquios* (1961), *El totemismo hoy* (1962), *El pensamiento salvage* (1962), Il *crudo e il cotto* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las buenas maneras en la mesa* (1968), *El hombre desnudo* (1971), *Antropologia estructural Dos* (1973), *La vía de las máscaras* (1975), *La contemplación de la lejanía* (1983), *La mirada desde lejos* (1983), *De cerca y de lejos, La alfarera celosa* (1988).

Lévi-Strauss estudió primero derecho y después filosofía. Sólo a continuación, y por cuenta propia, abordó la etnología: «En etnología soy un completo autodidacta: no he seguido nunca clases de esta disciplina,

ni conocía siquiera su existencia... el descubrimiento de que era posible ser etnólogo, de que la etnología era un oficio, lo debo a la etnología americana, y más particularmente a *Primitive sociology [society]* de R. H. Lowie y, partiendo de Lowie, a la lectura de los otros grandes maestros de la etnología americana» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* a cargo de P. Caruso, Milán, 1969, ps. 45-46). Las razones culturales y existenciales que han empujado a Lévi-Strauss a aferrarse a la etnología «como tabla de salvación» *(Tristi Tropici,* trad. ital., Milán, 1965, p. 50) capaz de conciliar «formación profesional» y «pasión por la aventura» *(Da vicino e da lontano,* trad. ital., Milán, 1988, p. 31) son varias. Limitándonos a algunas indicaciones proporcionadas por nuestro autor en varías ocasiones, mencionamos: 1) el precoz interés por las civilizaciones extra-europeas: «De niño estaba apasionado por las curiosidades exóticas: mis pocos ahorros acababan en los traperos» (Ib.); 2) el gran «deseo de viajar» *(Conversazioni con...,* cit., p. 45); 3) el sentido de «desarraigo crónico» del propio grupo *(Tristi Tropici,* cit., p. 53). Estado de ánimo antropológicamente fructífero, observa Lévi-Strauss, en cuanto el etnólogo «para darse a todas las sociedades ha dejado por lo menos una» *(Ib.,* p. 372) y «el valor que atribuye a las sociedades exóticas... es en función del desprecio, y a veces de la hostilidad, que le inspiran las costumbres en vigor en su ambiente» *(Ib.,* p. 371); 4) el rápido «disgusto» por la filosofía académica que se enseñaba en Francia a principios de siglo *(Ib.,* p. 49 y sg.; cfr. *Da vicino e da lontano,* cit., ps. 11-32). Disgusto que el futuro antropólogo comparte con bastantes intelectuales franceses de su tiempo, de Nizan a Bastida, de Sartre a Simone de Beauvoir, de Aron a Merleau-Ponty, de Gide a Malraux, de Valéry a los surrealistas y que, en su caso, acaba por traducirse en un alejamiento de la filosofía en cuanto a tal (cfr. S. MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero de Claude Lévi-Strauss,* Florencia, 1969, cap. I, ps. 17-83); 5) el influjo de tres métodos de investigación profundamente admirados por él: la geología, el psicoanálisis y el marxismo. En efecto, de estos tres modelos teóricos, o «disciplinas maestras» nuestro autor ha obtenido un concepto de ciencia que, a través de profundizaciones sucesivas, ha desembocado en la antropología estructural.

De la geología, del psicoanálisis y del marxismo Lévi-Strauss ha aprendido ante todo a proceder más allá de la fachada «superficial» y «caótica» de los hechos (movimientos telúricos, lapsus, crisis económicas, etc.) para dirigirse hacia su organización «profunda», o sea hacia aquel conjunto de leyes invariantes o de «verdades fuera del tiempo» que resultan capaces de «explicar», y no sólo de describir, el ser y el devenir aparentemente arbitrario de los fenómenos. En particular, Marx habría enseñado, según Lévi-Strauss, que la «ciencia social no se edifica en el plano

de los sucesos, así como la física no se funda sobre los datos de la sensibilidad: el objeto es el de construir un modelo, estudiar sus propiedades y sus distintas reacciones en el laboratorio, para después aplicar cuanto se ha observado a la interpretación de aquello que sucede empíricamente» *(Trisit Tropici,* cit., p. *56).* Otra etapa decisiva del itinerario de Lévi-Strauss hacia un saber científico riguroso está representada por el encuentro con la lingüística estructural. En efecto, si geología, psicoanálisis y marxismo han contribuido a alejarlo del modelo tradicional del saber, y a orientarlo hacia un modelo epistemológico inspirado en el ideal de una «geología» del mundo humano, la lingüística, sobre todo la elaborada por el Círculo de Praga, se ha configurado, a los ojos de nuestro autor, como una *ciencia-modelo*: «En el ámbito de las ciencias sociales, al cual indiscutiblemente pertenece, la lingüística ocupa sin embargo un puesto excepcional: no es una ciencia social como las demás, sino la que con diferencia ha realizado los mayores progresos; tal vez la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que ha llegado, al mismo tiempo, a formular un método positivo y a conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis *(Antropologia strutturale,* trad. ital., Milán, 1966, p. 45); «La fonología tiene, en relación con las ciencias sociales, el mismo deber renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha tenido para el conjunto de las ciencias exactas» *(Ib.,* p. 47).

Según la interpretación de Lévi-Strauss, las «implicaciones más generales» de la lingüística, que se encuentran concretizadas en el «ilustre maestro de la fonología, N. Trubetzkoj» son fundamentalmente cuatro: 1) el paso del estudio de los fenómenos lingüísticos *conscientes* al de su infraestructura *inconsciente; 2)* el rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la correspondiente búsqueda de las *relaciones* entre los mismos; 3) la introducción del concepto de *sistema* y haber sacado a la luz la *estructura* subyacente a los sistemas; 4) el descubrimiento, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de *leyes generales (Ib.,* cfr. también *Da vicino e da lontano,* cit., p. 161). Estas declaraciones han contribuido a difundir la idea (aún ahora común) según la cual Lévi-Strauss substancialmente habría «aplicado» a la antropología los métodos de la lingüística estructural de Jakobson. En realidad, nuestro autor ha declarado recientemente que «Las cosas no han ido así. Yo no he puesto en práctica sus ideas; yo me he dado cuenta de que aquello que él decía del lenguaje correspondía a aquello que yo entreveo de manera confusa a propósito de los sistemas de parentesco, de las reglas del matrimonio y más generalmente de la vida en sociedad» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 143). En otras palabras, Lévi-Strauss, para salvaguardar su propia originalidad, sostiene que él era *ya* estructuralista antes de conocer a Jakobson: «En aquella época era una especie de estructuralista ingenuo. Hacía estructuralismo sin saberlo» *(Ib.,* p. 67).

Esto, con todo, no excluye, admite nuestro autor, que él haya obtenido del encuentro con la lingüística una «enorme inspiración general» *(Ib.,* p. 161). Inspiración que ha contribuido a la puesta a punto de aquella concepción del saber que Lévi-Strauss no ha discutido sistemáticamente en ninguna obra en especial, pero que ha delineado, y sobre todo puesto en práctica, en sus grandes obras antropológicas.

943. LÉVI-STRAUSS: EL MODELO ESTRUCTURALÍSTICO DEL SABER.

La concepción lévi-straussiana del saber, como hemos visto, presupone desde su base una radical distinción-contraposición entre un plano *superficial* y un plano *profundo* de los sucesos: «La realidad verdadera nunca es la más manifiesta», «la naturaleza de lo verdadero se delata ya por el cuidado que pone en esconderse» *(Tristi Tropici,* cit., p. 56). El plano superficial coincide con la dimensión extracientífica de lo vivido, de lo concreto, de lo particular, de lo temporal, de lo contingente y de lo subjetivo. El plano profundo coincide con la dimensión científica del saber, de lo abstracto, de lo universal, de lo atemporal, de lo necesario y de lo absolutamente objetivo. De ahí la contraposición epistemológica entre ambos planos y entre cada uno de los términos que los constituyen. Ante todo, al horizonte de lo vivido y de lo concreto (y sus engañadoras «evidencias»), se contrapone, a través de una especie de «marcha en sentido contrario», al horizonte de lo meta-vivido y de lo meta-concreto, o sea la dimensión de un saber riguroso que, mediante una «marche vers l'abstraction» (*Du miel aux cendres,* París, 1966, trad. ital., Milán, 1970, p. 516), llega a la verdad: «Para alcanzar lo real es preciso antes repudiar lo vivido, para reintegrarlo, luego, en una síntesis objetiva, desnuda de todo sentimentalismo» *(Tristi Tropici,* cit., p. 56), «el antropólogo es astrónomo en las ciencias sociales: su deber es descubrir un sentido a configuraciones muy diferentes, por orden de tamaño y de lejanía, de aquellas inmediatamente cercanas al observador» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 414).

En segundo lugar, al horizonte de lo particular, de lo temporal y de lo contingente se le opone el horizonte de lo universal, de lo atemporal y de lo necesario, o sea aquello que connota lo humano más allá de los cambiantes condicionamientos del dónde y del cuándo, según el ideal antropológico de una puesta a la luz de las condiciones «de todas las vidas mentales de todos los hombres de todos los tiempos» *(Introduction à l'oevre de Marcel Mauss,* trad. ital., en *Teorie generale della magia e altri saggi,* Turín, 1965, p. XXXVI). En tercer lugar, al horizonte de lo subjetivo se le opone la necesidad de un distanciamiento crítico entre sujeto y objeto, o sea el ideal de una objetividad científica absoluta, defendida

hasta lo paradójico: «soy un teólogo en cuanto opino que lo importante no es el punto de vista del hombre sino el de Dios; es decir, trato de entender a los hombres y al mundo como si yo estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 37).

Según algunos autores, semejante metodología desembocaría en «una estructuración substancialmente dualistica de la realidad humana» (S. MORAVIA, *La ragione nascosta,* cit.), que implicaría una especie de distanciación platónica entre mundo de las ideas y mundo de los hechos, entre «estructura» e «historia» (F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia,* cit.). Según otros, en cambio, la diferencia entre esencia y apariencia sobreentendida por el análisis estructural no se encontraría entre dos niveles separados de lo existente, sino «entre dos modos —uno perceptivo, otro intelectivo— de ordenar la misma realidad» (S. MANNINI, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss,* cit., p. 314 y sg.).

La antropología, en cuanto ciencia, es en cualquier caso, para Lévi-Strauss, una búsqueda de «estructuras» más allá de lo vivido histórico y subjetivo. En este punto, es inevitable preguntarse: 1) ¿Cómo se alcanzan?; 2) ¿Qué son?; 3) ¿En qué nivel específico viven las estructuras? Según Lévi-Strauss, la búsqueda efectiva de estas últimas tiene lugar a través de los «modelos»: tanto es así que su pensamiento ha sido definido a veces «estructuralismo de los modelos». El modelo de Lévi-Strauss (como el «tipo ideal» de Weber) no es una representación «fotográfica» de la realidad en su concretización empírica y sus determinaciones accidentales, sino una reproducción ideal de sus rasgos de fondo, conseguida a través de una simplificación-reducción de la complejidad de los fenómenos empíricos, o sea, a través de una apropiación, formalización y cuantificación de tipo lógico-matemático, de los datos a disposición. Como tales, los modelos coinciden «con el lenguaje simbólico (gráfico o matemático) encargado de formular el orden inteligible de la realidad» (S. MANNINI, ob. cit., p. 312). La modelística antropológica de Lévi-Strauss, que se remite a la formalización teorizada por la lingüística estructural, se supone, en su propia base, una doble reducción: reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de *intercambio* (de palabras, de bienes, de mujeres, etc.) y reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas de *signos.*

Si la función de los modelos, en los textos de Lévi-Strauss, aparece más bien obscura, al menos a primera vista, aparece en cambio su naturaleza. ¿Se trata de puros instrumentos metodológicos o de realidades ontológicas explícitas? En efecto, los modelos parecen a veces simples artificios operativos o simples instrumentos heurísticos «fabricados» expresamente por el estudioso al objeto de la investigación — corno cuan-

do Lévi-Strauss escribe que es posible «imaginar muchos modelos diferentes, pero cómodos, a distinto título, para describir y explicar un grupo de fenómenos» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 313). Otras veces, en cambio, los modelos parecen asumir un espesor ontológico explícito, como cuando Lévi-Strauss, en *Le cru et le cuit,* escribe que las estructuras, a las cuales remiten los modelos, tienen «un fundamento objetivo acá de la consciencia y del pensamiento», o como cuando habla de un modelo «verdadero» capaz de explicar «todos los hechos observados» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 312). En realidad, como ha mostrado Franco Remotti, el pensamiento de Lévi-Strauss, más que un estructuralismo metodológico es un estructuralismo ontológico, en cuanto *«el modelo verdadero es la misma estructura, a cuya organización los hechos son sometidos objetivamente, considerada y tratada en su valor explicativo»* (ob. cit., p. 148). En otros términos, ios modelos estructurales de Lévi-Strauss, aun no siendo empíricos, no son, por ello, irreales. Lejos de reducirse a forma vacía (mental), la estructura de la cual habla Lévi-Strauss es más bien «el contenido mismo tomado en una organización lógica concebida como propiedad de lo real» *(La structure et la forme. Réflexions sur une ouvrage de Vladimir Propp,* trad. ital., en J. V. PROPP, *Morfologia della fiaba,* Turín, 1966, p. 165). En consecuencia, se puede decir que «a los ojos de Lévi-Strauss una concepción puramente metodológica del modelo y de la estructura (como podría ser construida sobre bases weberianas) resulta inaceptable en la medida en que atribuye valor estructural solamente a los esquemas conceptuales interpretativos de la realidad y simultáneamente priva a la realidad misma de una organización estructural interna» (F. REMOTTI, cit.).

Esta interpretación «realística» del estructuralismo lévi-straussiano resulta confirmado, además, por una explícita (aunque poco mencionada) afirmación de nuestro autor, según la cual «para que el estructuralismo sea legítimo es necesario que las estructuras existan no sólo en la mente del científico, sino en la naturaleza» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 80). Dicho de otro modo, la estructura no es un simple «instrumento conceptual, un modelo teórico destinado a encuadrar los hechos observables, a determinar las reglas de combinación y a que sea posible la previsión, sino el Ser o la Substancia que se expresa por un igual en la realidad de las cosas y en el conocimiento de esta realidad, garantizando la correspondencia o, como dice Lévi-Strauss, la homología entre realidad y conocimiento».

Verificada la presencia de estructuras o de organizaciones lógicas *reales,* existentes «acá» del sujeto o de la consciencia, y coincidentes con los «modelos verdaderos» se trata de aclarar el modo de ser que, según Lévi-Strauss, compete a tales estructuras. Para el antropólogo francés la estrucutra no se identifica con el aspecto superficial de los sistemas,

o sea con el plexo empíricamente manifiesto de las relaciones sociales (que sirven simplemente de «materia prima empleada para la construcción de los modelos»), sino con la organización lógica subyacente a los sistemas mismos (que los modelos tienen en efecto el deber de hallar y de evidenciar. Dado esto, las condiciones con las que un modelo puede «merecer el nombre de estructura» son los siguientes: «En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. Ella consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades indicadas más arriba permiten prever cómo reaccionará el modelo, en caso de modificación de uno de sus elementos. En fin, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados» *(Antropologia strutturale,* cit., ps. 311-12).

Como se puede notar, mientras los últimos dos puntos se refieren al funcionamiento de modelos, los dos primeros se refieren más explícitamente a las determinaciones de la estructura (cfr. F. REMOTTI, ob. cit., p. 152). Tanto es así que en la Lección inaugural pronunciada en el «College de France», Lévi-Strauss ha sostenido que una estructura no se reduce a una disposición *cualquiera* de partes, en cuanto una disposición de partes, para representar verdaderamente una estructura: a) «debe ser un *sistema,* regido por una cohesión interna»; b) «tal cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las ***transformaciones***, gracias a las cuales encontramos propiedades parecidas en sistemas en apariencia distintos» *(Elogio de la antropología,* trad. ital. en *Razza e storia di altri studi di antropología,* Turín, 1967, p. 66; cursivas nuestras). Para comprender adecuadamente el concepto lévi-straussiano de estructura es indispensable tener en cuenta el punto *b,* relativo a las «transformaciones» en cuanto «si la primera característica está presente en todas las utilizaciones del término "estructura", la segunda contribuye, con mayor precisión, a definir el estructuralismo del etnólogo francés» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 152). El concepto de transformación no tiene un valor histórico, sino lógico-matemático, puesto que no alude a los cambios de tiempo, sino a las variantes posibles de un cierto sistema. En consecuencia, captar la estructura de un sistema, o sea el grupo de sus transformaciones, significa expresar el cuadro global de los cambios lógicamente posibles a los que pueden dar lugar las relaciones entre los términos que la componen, para después explicar, sobre esta base, la realización histórico-efectiva (y por lo tanto contingente) de algunas de estas variantes, que antes aparecían dispersas (la

expresión es de P. Verstraeten) «en un cielo de puros posibles». En conclusión, el análisis estructural de un fenómeno cualquiera, como resume eficazmente el propio Lévi-Strauss, se articula en tres momentos sucesivos de fondo, que consisten: «1) en definir el fenómeno estudiado como una relación entre dos o más términos reales o virtuales; 2) en construir el cuadro de las permutaciones posibles entre estos términos; 3) en considerar este cuadro como objeto general de un análisis que, solamente en este nivel, puede alcanzar conexiones necesarias, desde el momento en que el fenómeno empírico en principio no es más que una combinación posible entre otros, cuyo sistema total debe ser ante todo reconstruido» (Il *tomismo oggi,* trad. ital., Milán, 1964, p. 25).

Aún recientemente, Lévi-Strauss ha vuelto a repetir que «La estructura no se reduce al sistema», observando que «todos los errores, todos los abusos cometidos sobre, o con la, noción de estructura nacen del hecho de que sus autores no han entendido que es imposible pensar la noción de estructura separada de la noción de transformación», la cual se impone, «cualquiera que sea el ámbito considerado, cada vez que se intenta dar razón e la diversidad por medio de los distintos modos con que un cierto número de elementos pueden combinarse» *(Da vicino e da lontano*, cit., p. 162). Él, además, ha aclarado la fuente insospechada de tal noción. A la pregunta de D. Eribon: «¿De quién la ha tomado? ¿De los lógicos?», Lévi-Strauss ha respondido: «Ni de los lógicos ni de los lingüistas. Proviene de una obra que ha tenido para mí una importancia decisiva, que leí durante la guerra, en los Estados Unidos: *On Growth and Form,* en dos volúmenes, de D'Arcy Wentworth Thompson, publicada por primera vez en 1917. El autor, un naturalista escocés... interpretaba como transformaciones las diferencias visibles entre las especies o los organismos animales o vegetales en el interior de un mismo género. Fue una iluminación, puesto que me pude dar cuenta de que aquel modo de ver se inscribía en una larga tradición: detrás de Thompson estaba la botánica de Goethe, y detrás de Goethe, Albrecht Dürer...

944. LÉVI-STRAUSS: ESTRUCTURA E INCONSCIENTE. LA PERSPECTIVA DE UN «KANTISMO SIN SUJETO TRANSCENDENTAL» Y LA APROXIMACIÓN ANTIHUMANÍSTICA Y ANTIHISTORICÍSTICA.

Delucidado el concepto de estructura, queda por aclarar *dónde* residen, según Lévi-Strauss, las estructuras. La respuesta de nuestro autor es, en substancia, la siguiente: las estructuras habitan en la *profondeur* del inconsciente, y se identifican con aquel plexo de formas y de categorías invariables que gobiernan, desde la noche de los tiempos, las obras

y los días de los individuos, constituyendo, en su conjunto, el «espíritu humano» (para este concepto cfr. §941).

En un artículo de 1949 («La eficacia simbólica») publicado más tarde en *Antropología estructural,* Lévi-Strauss sostiene la identidad entre inconsciente y función simbólica: «Veremos así disolverse la última diferencia entre la teoría del chamanismo y la del psicoanálisis. El inconsciente deja de ser el inefable refugio de las particularidades individuales, el depositario de una historia única, que hace de cada uno de nosotros un ser insubstituible. Se reduce a un término con el que designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, cierto, pero que se ejerce en todos los hombres, según las mismas leyes, y que se reduce, en realidad, al conjunto de estas leyes» (*Antropologia strutturale,*cit., p. 227). La noción lévi-straussiana de inconsciente, más que al psicoanálisis de Freud (cuyo *Es* está notoriamente ligado a «particularidades individuales»), recuerda al psicoanálisis de Jung y su notable doctrina del «inconsciente colectivo». A diferencia del junguiano, el inconsciente estructural de Lévi-Strauss presenta, sin embargo, un carácter más definidamente ahistórico, racional y formal («El incosnciente está siempre vacío, o más exactamente, es extraño a las imágenes como el estómago a las comidas que lo atraviesan»). En virtud de esta última característica, Paul Ricoeur ha hablado del inconsciente de Lévi-Strauss como de un inconsciente «más kantiano que freudiano», viendo en él un inconsciente de tipo eminentemente categorial y combinatorio. Esto no quita que el mismo Ricoeur haya observado después, con una frase feliz, que en el caso de Lévi-Strauss se trata siempre de un «kantismo sin sujeto transcendental», que en el puesto del yo pienso prevé una simple organización formal *(Les conflitsdes interpretations,* cit., ps. 41-75, en particular p. 66).

La fórmula de Ricoeur, y, más en genral, el acercamiento a Kant, han encontrado el consentimeinto de Lévi-Strauss, que, en varias ocasiones, ha demostrado tales paralelismos. Así, por ejemplo, en el curso de la entrevista con Caruso, preguntado oportunamente sobre la cuestión, Lévi-Strauss declaró: «En qué consiste en el fondo la revolución filosófica kantiana? En la tentativa... de hacer reposar toda la filosofía en el inventario de las *constricciones* mentales. Pues bien, esto es precisamente lo que yo intento hacer. Lo que yo pretendo es individuar un cierto número de "constricciones" que se aplican a la mente humana en su conjunto, pero, en vez de partir —como hacía Kant— de una reflexión intima, o de un estudio del desarrollo del pensamiento científico en la sociedad y en la civilización en la cual he nacido, trato de situarme *en el límite,* lo más posible, en las sociedades más diversas, y enuclear una especie de común denominador de cada pensamiento y cada reflexión» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 28). Y aún últimamente he repetido que «en el fondo soy un kantiano vulgar» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 155).

El concepto de inconsciente representa la plataforma sobre la que Lévi-Strauss piensa poder basar adecuadamente la proyectada universalidad y objetividad del saber científico: «Si, como creemos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los individuos antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo demuestra, de una manera fulgurante, el estudio de la función simbólica, tal como se expresa en el lenguaje— es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente, subyacente a toda institución o a toda costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras constumbres, con tal de que, bien entendido, se empuje el análisis lo bastante lejos» (*Antropologia strutturale*, cit., p. 34). En otras palabras, si el inconsciente no es el patrimonio exclusivo de una determinada sociedad, sino que pertenece a los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas, representará, por excelencia, el «lugar de la mediación de las diferencias culturales» (L. NOLÉ, *Tempo e sacralità del mito. Saggio su Claude Lévi-Strauss,* Roma, 1981, p. 47), o sea aquella «estructura intersubjetiva universal» (S. MANNINI, ob. cit., p. 181) que garantiza a priori «el encuentro entre el Sujeto y el Objeto etnológico» (S. MORAVIA, *La ragione nascosta,* cit., p. 293). En efecto, el inconsciente «sin hacernos salir de nosotros mismos, nos pone en coincidencia con formas de actividad que son, a un tiempo, nuestras y ajenas» (*Introduction à l'ouvre de Marcel Mauss,* trad. ital. en *Teoria generale della magia e altri saggi,* Turín, 1965, p. xxxv). Esta teoría del inconsciente, además de ser importante para una superación de la perspectiva etnocèntrica (§947), representa una ulterior confirmación del hecho de que los modelos y las estructuras, para Lévi-Strauss, no son puramente instrumentos (metodológicos) de investigación, sino modos de ser (ontológicos) de aquella realidad profunda que es el «espíritu humano». El modelo epistemológico de Lévi-Strauss y su doctrina de un inconsciente formal y atemporal que une a los hombres, está acompañado de una cerrada polémica anti-humanística (§947) a la cual han hecho referencia los estructuralistas, en particular aquellos empeñados en denunciar la «muerte del hombre» (§951).

Contrario a la dicotomía neokantiana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y positivamente persuadido de la unidad metodológica del saber, Lévi-Strauss ha defendido siempre la equiparación de las ciencias humanas a las de la naturaleza: «No existen por un lado las ciencias exactas y naturales, y por otro lado las ciencias sociales y humanas. Hay dos tipos de aproximación, de los que solamente uno tiene carácter científico: el de las ciencias exactas y naturales que estudian el mundo, y en el cual las ciencias humanas tratan de inspirarse cuando estudian el hombre en cuanto forma parte del mundo» *(Criterios científicos en*

la disciplina social y humana, trad. ital., en *Razza e storia,* cit., p. 288). Pero aplicar el método de las ciencias naturales al hombre, declara Lévi-Strauss en el curso de una memorable polémica con Sartre, significa expulsar al hombre del discurso científico: «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir el hombre, sino en disolverlo» (*Il pensiero salvaggio,* trad. ital., Milán, 1965, p. 269); «las ciencias humanas pueden volverse ciencias sólo cuando dejan de ser humanas» (*Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 90). En otras palabras, para encontrar cognoscitivamente al hombre hace falta perderlo y para hacer ciencia auténtica hace falta tener la determinación de «estudiar los hombres como si fueran hormigas» (*Il pensiero salvaggio,* cit., p. 268), renunciando al «mito» occidental del hombre y a aquella prerrogativa ontológica privilegiada que sería la libertad, con la cual los filósofos han coqueteado desde siempre, asumiéndola como dato incontrovertible de la condición humana: «la filosofía tradicional es una búsqueda que afronta el problema de saber en qué sentido la mente humana es libre..., mientras yo intento, en cambio, establecer, partiendo de la etnología, las leyes por las cuales la mente humana no es libre» (*Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 30), «mi objetivo sigue siendo el mismo: mostrar que, hasta en sus manifestaciones en apariencia más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes» (*Ib.,* p. 58).

Por lo que se refiere a la «consciencia», otro mito de los filósofos, presente ampliamente en los sistemas consciencialísticos del neokantismo, del bergsonismo, de la fenomenología y del existencialismo, nuestro autor es igualmente polémico, hasta el punto de hablar de ella como de una «enemiga secreta de las ciencias del hombre» (*Criteri nelle discipline sociali e umane,* cit., p. 270), «siguiendo el ejemplo de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad de su objeto de estudio no se encuentra atrincherada en el nivel en el cual el sujeto la percibe» (*L'uomo nudo,* trad. ital., Milán, 1974, p. 601). En efecto, como hemos visto, el problema del antropólogo no es el de cerrarse nuevamente (bergsonianamente) en los datos inmediatos de la consciencia, sino el de «salir» (estructuralísticamente) de las redes de la subjetividad, localizando si acaso «un plano de la investigación sobre el cual lo subjetivo sea aprehendido objetivamente» (cfr. G. GRAMPA, *L'uomo e la storia nella antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss,* en AA. Vv., *Studi sullo strutturalismo,* Turín, 1976, vol. I, p. 140 y sg.).

El rechazo lévi-straussiano del humanismo consciencialista tradicional está acompañado de un rechazo paralelo de la óptica historicista (§947). Según nuestro autor, la historia deja de hacer de «vía maestra» de la realidad humana, en cuanto no sirve para «explicar» verdaderamente el hombre — que es más bien una naturaleza inconsciente y atem-

poral. Esto no significa, sin embargo, como se ha dicho a veces (de un modo polémico), que Lévi-Strauss intente «negar» la historia o la consideración diacrónico-temporal de los acontecimientos. En efecto, si bien la historia, en cuanto dominio de lo «contingente», no puede identificarse con la ciencia en sentido estricto (que tiene como objeto lo universal). Ella, con todo, tiene para la antropología una insubstituible función auxiliar o instrumental, puesto que le ofrece *el material* sobre el que actuar: «He dicho una vez en los Estados Unidos —era el año 1952, en el congreso de los antropólogos organizado por la Wenner-Gren Foundation— que nosotros éramos los traperos de la historia y que buscábamos nuestra ropa en sus basuras...» *(Da vicino e da lontano,* cit., ps. 172-73). Además la historia sirve para filtrar o colocar la experiencia, o sea separar las constantes estructurales de la experiencia de sus elementos variables y contingentes.

Como se puede notar, en el ámbito de esta perspectiva, «la jerarquía que se establece entre las formas de conocimiento es inversa a la que es propia del historicismo: aquí es el saber idiográfico (que tiene como objeto lo singular) el que subordina para sí el saber nomotético de ciencias que se vuelven auxiliares; en la perspectiva lévi-straussiana son las ciencias que tienen como objeto las estructuras universales quienes convierten en auxiliar suyo el conocimiento de lo individual histórico» (F. BOTTURI, *Strutturalismo e sapere storico,* cit., p. 570). Tanto es así que Lévi-Strauss, explicando su visión substancialmente subordinada de la historia, escribe que «no es la búsqueda de la inteligibilidad lo que desemboca en la historia como su punto de llegada, sino que es la historia quien sirve de punto de partida para cada búsqueda de la inteligibilidad. Así, como se suele decir de ciertas carreras, la historia conduce a todo, a condición de que salga de ello» (*Il pensiero salvaggio,* cit., p. 283). Esto explica por que Lévi-Strauss, aun contestando el historicismo, ha podido declarar, sin contradecirse, su propio interés por la historia: «cuando los marxistas y los neo-marxistas me reprochan ignorar la historia, yo contesto: sois vosotros quienes la ignoráis, es más, le dáis la espalda, porque en el lugar de la historia ponéis grandes leyes de desarrollo que existen solamente en vuestro pensamiento. Mi respeto por la historia, la pasión que tengo por ella, proviene de la sensación, que precisamente la historia me da, de que ninguna construcción del pensamiento puede substituir la manera imprevisible en que las cosas han ido realmente. El suceso en su contingencia me parece un dato irreductible...» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 177).

945. LÉVI-STRAUSS: APLICACIONES ANTROPOLÓGICAS DEL MÉTODO ESTRUCTURALISTA. DEL ESTUDIO DE LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE PARENTESCO A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS MITOS.

El esquema metodológico y epistemológico del cual se ha hablado en los párrafos anteriores constituye el perno de la «revolución estructuralista» llevada a cabo por Lévi-Strauss, en el campo antropológico, previa superación crítica de las escuelas anteriores (del evolucionismo al difusionismo), acusadas de haber intentado, aunque fuera de modos diversos, basar la antropología en la historia. Por ejemplo el difusionismo, aun dando cuenta, en la mejor de las hipótesis, de ciertos *hechos*, no es capaz de individuar las *razones* profundas de tales hechos y su persistencia en el ámbito de una cultura o de varias culturas. Respecto a estas escuelas, el funcionalismo malinowskiano, que interpreta las diferentes instituciones socio-culturales como otras tantas «funciones» con las cuales se intenta responder a determinadas necesidades, representa sin duda un paso adelante: «Por lo que se refiere a Malinowski... sigue siendo uno de los puntos de referencia más importantes; es más, se puede dividir la etnología en pre-malinowskiana y post-malinowskiana» (*Conversacioni con Lévi-Satrauss*, cit., ps. 47-48). Sin embargo nuestro autor ha acabado por alejarse también del funcionalismo, considerando sus investigaciones —más allá de las pretensiones de universalidad— demasiado monográficamente sectoriales, demasiado atadas a la experiencia vivida por el etnólogo y demasiado circunscritas a los fines conscientes detectables en un determinado grupo social (Para una profundización de las relaciones entre Lévi-Strauss y las escuelas anteriores, y para un análisis de la «herencia de Durkheim», cfr. los estudios de Moravia, Remotti, Lipiansky y, en particular, de S. NANNINI, ob. cit., ps. 17-94).

Lévi-Strauss ha aplicado su método de estudio sobre todo a dos ámbitos de investigación: a las estructuras del parentesco y al estudio de los mitos y de las máscaras rituales. En *La estructura elemental de. la parentela* (1949), que representa su primera obra maestra, Lévi-Strauss lleva a cabo una amplia investigación comparativa sobre los sistemas de parentesco en Australia, la India, China y las Américas, siguiendo un procedimiento rigurosamente estructural. En efecto, como sintetiza Sergio Moravia, «bien lejos de investigar las razones específico-concretas por las cuales cierto pueblo presenta un determinado tipo de relación de parentesco, Lévi-Strauss dispone encima de su mesa todas (tendencialmente) las relaciones elementales del parentesco *en cuanto tales* (o sea separándolas de sus contextos socio-culturales particulares). Seguidamente echa mano de refinados instrumentos lógico-matemáticos, y analiza y clasifica todas estas razones. Poco a poco el lector ve cómo el infinito desorden de tales relaciones se simplificay se reduce a un orden relativa-

mente simple. Oportunamente examinado, el caos de las relaciones elementales del parentesco muestra estar sujeto a una lógica límpida y profunda. Lévi-Strauss nos enseña que estas relaciones se disponen en una estructura invariante, respecto a la cual los diversos sistemas de parentesco particulares-concretos no son más que "transformaciones" en sentido algebraico. Por más que inconscientemente (o quizás precisamente por ello), la razón que organiza esta estructura y sus transformaciones no se deja transgredir en modo alguno y se mantiene bien fiel a su propia finalidad interna. ¿De qué finalidad se trata?... Utilizando un concepto de cambio elaborado por Marcel Mauss, él demuestra que la finalidad profunda de las estructuras según las cuales los "primitivos" constituyen sus relaciones de parentesco consiste en impedir que cada clan familiar se encierre en sí mismo. Consiste en obligar a todos los clanes a instituir relaciones matrimoniales tales por las que cada familia esté inducida a cambiar sus propias mujeres con otras familias... En una economía pobre como es la de los primitivos —explica Lévi-Strauss— es absolutamente indispensable que reglas bien precisas impongan a los diferentes clanes vínculos de parentesco —y por lo tanto de no beligerancia, de solidaridad, de colaboración. La ruptura de estas reglas, y por lo tanto de estos vínculos, aislaría los diferentes clanes y pronto los convertiría (por la crónica penuria de medios de subsistencia) en adversarios irreductibles— lo que llevaría, como a veces ha sucedido, a la progresiva extinción de una tribu entera» *(Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale,* cit., ps. 8-9).

En consecuencia, con esta teoría del «cambio», el antropólogo francés no hace más que volver, a través de Mauss, a una tesis de Tylor, en virtud de la cual los hombres se han encontrado escogiendo entre «marryng-out» o «being killed-out», entre «casarse fuera» o «o ser matados fuera». Sobre la base de tal doctrina Lévi-Strauss piensa también resolver el enigma antropológico de la prohibición del incesto —que él interpreta como banco de pruebas de todo discurso científico sobre el hombre y como una de las demostraciones más significativas de la superioridad explicativa del método estructuralista—. La prohibición del incesto, observa nuestro autor, es un tabú *universal,* que lleva consigo, desde la noche de los tiempos, una «aureola de terror reverente» y un profundo horror emotivo, que se conserva todavía ahora *(La strutture elementan della parentela,* trad. ital., Milán, 1969, p. 49). Por lo cual preguntarse sobre él, significa preguntarse sobre una de las condiciones de fondo del vivir social, es más, sobre la regla cultural por excelencia. Y puesto que la antropología tradicional, en sus diversas escuelas, se ha demostrado impotente ante esta *vexata quaestio,* Lévi-Strauss retoma desde el principio el problema, afrontando, en primera instancia, la temática de las relaciones naturaleza-cultura. Según nuestro autor, toda tentativa de

captar «el *punto* de paso entre hechos de naturaleza y hechos de cultura», a través de un «análisis real» el fenómeno de la hominización ha dado hasta ahora resultados frustrantes *(Ib.,* p. 40 y sg.). Por ejemplo, la observación de los recién nacidos y el estudio de los *enfants sauvages* o niños-lobo, sólo han confirmado la imposibilidad de hallar en el hombre tipos de comportamiento pre-culturales. Pocos frutos ha dado también el método inverso, o sea la búsqueda de un esbozo de caracteres culturales en los niveles superiores de la vida animal, como por ejemplo en los simios antropoides.

Descartada la vía del «análisis real», o sea de la explicación histórico-genética o de hecho, Lévi-Strauss recorre la vía del «análisis ideal» o de derecho, llegando a vislumbrar en la «universalidad» el criterio de reconocimiento de la naturaleza y en la «regla» el de la cultura: «Por donde quiera que se manifieste la regla, nosotros sabemos con certeza que nos encontramos en el plano de la cultura. Simétricamene, es fácil reconocer en la universalidad el criterio de la naturaleza: en efecto, todo aquello que es constante en los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones que diferencian y oponen grupos» *(Ib.,* p. 46). Sentado esto, nos encontramos frente al «escándolo» científico de la prohibición del incesto, que presenta simultáneamente los atributos contradictorios de los dos órdenes: «constituye una regla, pero es una regla que, única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad» *(Ib.,* p. 47). ¿De dónde viene por lo tanto esta regla? ¿Y cuáles son su puesto y su significado? *(Ib.,* p. 49). Lévi-Strauss rechaza las clases de soluciones, que a su parecer, son esencialmente tres, dadas hasta ahora a este problema. Un primer esquema de explicación, presente por ejemplo en Morgan y Maine, atribuye la prohibición del incesto a «una reflexión social *sobre* un fenómeno natural» *(Ib.,* p. 52), o sea a una consciente preocupación eugenètica, dirigida a salvaguardar la sanidad física de la raza. Nuestro autor rechaza esta solución haciendo notar, entre otras cosas, cómo la presunta clarividencia eugenètica (prescindiendo de su mayor o menor validez científica) desde el punto de vista histórico repesenta una adquisición tardía, ciertamente ausente en las culturas primitivas. Un segundo esquema de explicación, ligado a nombres como Westermarch y Havelock Ellis, sostiene que la prohibición del incesto no es otra cosa que la proyección o reflejo, a nivel social, de sentimientos o tendencias que derivan de la naturaleza fisiológica o psíquica del hombre.

A esta tesis Lévi-Strauss presenta una nutrida serie de objeciones. Por ejemplo, la presunta «voz de la sangre» sólo salta cuando la relación de parentesco entre los culpables es ya conocida o venga establecida posteriormente. Además la pretendida repugnancia instintiva se opone a la constatación de que, por más que prohibido, el «incesto existe» y resulta

«más frecuente de cuanto quisiera hacernos creer una convención colectiva de silencio» *(Ib.,* p. 57). Es más, el psicoanálisis ha descubierto que lo universal no es la repugnancia por las relaciones incestuosas, sino, al contrario, su deseo *(Ib.,* p. 58). En fin, si el horror del incesto se produjera por tendencias fisiológicas congénitas o psicológicas, ¿por qué debería expresarse bajo la forma de una prohibición tan solemne y al mismo tiempo tan esencial, hasta el punto de encontrarse «aureolada del mismo prestigio social en todas las sociedades humanas?». En realidad, «no hay razón para prohibir aquello que, aun sin prohibición, no correría ningún riesgo de ser realizado» *(Ib.,* p. 59). Un tercer tipo de explicación, simétrico e inverso respecto al segundo, busca en la cultura, en lugar de la naturaleza, el origen de la prohibición. El límite principal de este modelo explicativo, que se articula en hipótesis diferenciadas (MacLennan, Spencer, Labbock, Durkheim, etc.) consiste en la pretensión de «hacer derivar una ley general —la prohibición del incesto— de un fenómeno especial a otro, a menudo de carácter anecdótico, que sin duda se ha verificado en algunas sociedades, pero del cual no es posible universalizar la aparición» *(Ib.,* p. 61). En otros términos, basando la prohibición del incesto y la praxis exogámica en hechos histórico-contingentes (por ej.: la costumbre por parte de ciertas tribus guerreras, de procurarse las esposas con la captura; o el miedo de la sangre menstrual de las mujeres, vista como expresión de la sangre totémica, y por lo tanto como factor que empuja al individuo a buscar la mujer fuera de su propio clan), tales explicaciones renuncian a priori a la universalidad. En cambio, recuerda Lévi-Strauss, basándose en su propio estructuralismo, «el problema de la prohibición del incesto no consiste en buscar qué configuraciones *históricas,* distintas según los grupos, explican las modalidades de la institución en esta o aquella sociedad particular; el problema está en preguntarse qué *causas profundas y omnipresentes* hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos *(Ib.,* p. 65; cursivas nuestras).

La verdad es, según el autor de *La estructura elemental de la parentela,* que la prohibición del incesto no es de origen puramente cultural, ni de origen puramente natural. Constituye, en cambio, «el paso fundamental gracias al cual, y sobre todo en el cual, se realiza el pasaje de la naturaleza a la cultura» *(Ib.,* p. 67). En efecto, mientras la naturaleza impone el emparejamiento sin determinarlo, abandonándolo a la casualidad y al arbitrio, la cultura lo recibe y establece sus modalidades. De este modo, se resuelve la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa solamente el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, ha llenado esta forma vacía con un orden conforme a su propia exigencia profunda de asegurar la existencia del grupo. Orden y exigencia que se concretizan o se iden-

tifican en efecto con la prohibición del incesto, o sea con aquella expresión social suya ampliada que es la exogamia. En efecto, el primer aspecto del tabú del incesto —aquel por el cual se prohiben las mujeres de la propia familia— es el más *superficial,* puesto que tal regla puede ser entendida en su significado efectivo sólo si se tiene en cuenta su aspecto más profundo: la renuncia a las mujeres de la propia familia a favor de la reivindicación de las mujeres de *otras* familias: «a partir del momento en que me prohibo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay en algún lugar un hombre que renuncia a una mujer, que. por lo tanto, queda disponible para mí» *(Ib.,* p. 99). Como tal, la prohibición del incesto no tiene carácter puramente represivo, puesto que se revela como una regla, es más como la *regla* por excelencia, de la reciprocidad y del intercambio: «No es por lo tanto exagerado decir que constituye el arquetipo de todas las demás manifestaciones a base de reciprocidad y proporciona la regla fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo como grupo» *(Ib.,* p. 616).

Según Lévi-Strauss, otro banco de pruebas de la fecundidad heurística del análisis estructural está representado por el mundo de los mitos, a cuyo estudio él ha dedicado cuatro volúmenes de las *Mythologiques: Il crudo e il cotto* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las buenas maneras en la mesa* (1968) y *El hombre desnudo.* En estos escritos, a la concepción de los mitos como masa arbitraria y caótica de narraciones imaginarias surgidas de la fantasía *creadora* del hombre, el antropólogo francés ha contrapuesto una doctrina que tiende a enseñar cómo el producto aparentemente más espontáneo de la mente obedece también a *leyes* bien precisas. En efecto, como en *Las estructuras elementales de la parentela,* Lévi-Strauss, más allá de la contingencia superficial y de la diversidad incoherente de las reglas de matrimonio, se ha propuesto sacar a la luz «un pequeño número de principios simples, gracias a la intervención de los cuales un conjunto muy complejo de usos y costumbres, a primera vista absurdos (y juzgados generalmente como tales) eran conducidos nuevamente a un sistema significante» (Il *crudo e U cotto,* trad. ital., Milán, 1966, p. 25), así, en las *Mitológicas,* intenta buscar, más allá de la fachada variopinta de los mitos, una serie de conexiones *necesarias* que prueban la concepción estructuralista del hombre como un ser «cogido» en una red de leyes o de «constricciones» férreas, existentes más allá de su iniciativa consciente: «A partir de la experiencia etnográfica, pretendemos redactar siempre un inventario de los recintos mentales, reducir datos aparentemente arbitrarios a un orden, alcanzar un nivel en el cual se revela una necesidad inmanente a las ilusiones de la libertad» *(Ib.,* p. 25).

Desde este punto de vista, el trabajo de Lévi-Strauss se configura como un «desafío» ulterior al humanismo tradicional: «si el espíritu humano

aparece determinado hasta en sus mitos, entonces, con mayor razón, debe serlo en todos los aspectos» *(Ib.,* p. 26). En efecto, una de las condiciones imprescindibles de la investigación lévi-straussiana sobre los mitos (de la cual nos interesan sobre todo los aspectos metodológicos y filosóficos) está representada por la lúcida consciencia de deber proceder otra vez *más allá* del «sujeto» y de la «consciencia», en cuanto el antropólogo, según nuestro autor, no debe «enseñar cómo los hombres piensan en los mitos, sino viceversa, cómo los mitos se piensan en los hombres». Es más, «conviene llegar aún más lejos, haciendo abstracción de todo sujeto para considerar que, en cierto modo, los mitos se piensan entre sí» *(Ib.,* ps. 27-28). Tanto más cuanto «Los mitos no tienen autor: cualquiera que haya podido ser su origen real, desde el instante en que han sido percibidos como mitos ya no existen si no es encarnados en una tradición. Cuando un mito es explicado, ciertos oyentes individuales reciben un mensaje que, propiamente hablando, no viene de ningún lugar: de ahí que se le atribuya un origen sobrenatural» *(Ib.,* p. 35). En consecuencia, como observa Umberto Eco, para Lévi-Strauss «el universo de los mitos y del lenguaje es la escena de *un juego* que se desarrolla a espaldas del hombre y en el cual el hombre no está implicado, si no es como voz obediente que se presta a expresar una combinatoria que lo supera y lo anula como sujeto responsable» *(La struttura assente,* cit., p. 296).

La reivindicación del carácter inconsciente y metasubjetivo de los mitos, asimilados a una «gran voz anónima que pronuncia un discurso procedente de las profundidades de los siglos, nacido en lo íntimo del espíritu humano» está acompañada de la tesis de su rigurosa autonomía lógico-formal y de la polémica contra aquellas concepciones que ven en ellos: a) la expresión de «sentimientos fundamentales como el amor, el odio o la venganza, que son comunes a la entera humanidad»; b) «intentos de explicación de fenómenos difícilmente comprensibles: astronómicos, metereológicos, etc.»; c) «un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales» *(La estructura de los mitos,* en *Antropologia strutturale,* cit., ps. 232-233). A todos estos esquemas la lectura de Lévi-Strauss contrapone la idea según la cual los mitos se significan a sí mismos, en cuanto «cada mito significa sólo sus referencias a otros mitos, indefinidamente, en un juego circular de espejos» (S. NANNINI, ob. cit., ps. 288-89). En otras palabras, «los mitos son operaciones combinatorias de reelectura de cuanto circunda al hombre, cuyos términos de la combinación y del juego lógico, en el sentido del significado del mito, permanecen en el plano del inconsciente (L. NOLÉ, *Tempo e sacralità del mito,* cit., p. 120).

El método que Lévi-Straus, sobre la base de estos principios, se ha propuesto seguir en el estudio concreto de los mitos, encuentra una ilustración emblemática en la *Ouverture* de Il *crudo e il cotto.* En su proyec-

tado «viaje a través de las mitologías del Nuevo Mundo, viaje que empieza en al corazón de la América tropical y que... llevará hasta las regiones septentrionales de Norteamérica y que (ob. cit., p. 14), Lévi-Strauss se impone partir de *un* mito de *una* sociedad históricamente determinada (tal es el mito bororo escogido como punto de partida y de referencia). El mito-guía es antes analizado apelando a su contexto etnográfico y otros mitos de la misma sociedad. En un segundo momento el análisis se extiende a mitos procedentes de sociedades cercanas. Poco a poco se alcanzan sociedades más lejanas, unidas a las anteriores por «nexos reales de orden histórico o geográfico». Estos no son más que los primeros pasos de la investigación. En efecto, esta última no quedará circunscrita a los límites territoriales de un área cultural geográficamente e históricamente dada, que intentará individuar, en la «nebulosa» mítica, o sea en el plexo relacional a través del cual los mitos se entrelazan y se llaman entre sí, una cadena de relaciones fijas, destinadas a revelarse cada vez menos de orden factual y contingente y cada vez más de orden lógico y necesario: «a medida que la nebulosa se extiende, su núcleo se condensa y se organiza. Filamentos esparcidos se soldán, algo que se parece a un orden aparece tras el caos» *(Ib., p.* 15). En este punto es ya claro que los mitos resultan tratados «en términos de estructura», o sea examinados en su *froma* e insertados en grupos lógicos de transformación, o a través de determinados *códigos* que permiten «su traducibilidad recíproca» *(Ib., p.* 28) y el llamado reencuentro de «propiedades similares en sistemas en apariencia diversos» *(Razza e storia,* cit., p. 66) — salvo, como puntualiza Nannini, que en términos epistemológicos «las verdaderas constantes no están representadas por los parecidos aparentes y genéricos, sino por lo invariante oculto de las relaciones concurrentes entre las variables» (Enciclopedia Garzanti de Filosofía, Milán, 1982; voz «Lévi-Strauss», p. 513).

Así inventariados», los mitos —cuyo código «no está inventado o postulado desde el exterior» sino que es «inmanente a la mitología misma» *(El crudo e il cotto,* cit., p. 28)— acaban por revelarse como expresiones o epifanías de estructuras lógicas universales que actúan en el hombre. En consecuencia, a la pregunta de fondo de *Estructura de los mitos*, «si el contenido de los mitos es del todo contingente, ¿cómo se explica que, de un extremo a otro de la tierra, los mitos se parezcan tanto?» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 233). Lévi-Strauss, procediendo del caos al orden, de la historia a la estructutra, ha llegado ya a una meditada respuesta: las infinitas historias mitológicas que las diversas culturas producen y se transmiten no son sino variaciones o transformaciones posibles (de tipo lógico-matemático) de determinantes estructuras de base, siempre iguales en el espacio y en el tiempo, que tienen sede en aquella Estructutra psico-lògica primordial y arquetípica que es el *espíritu humano:* «los mitos significan el espíritu»

946. LÉVI-STRAUSS: CIENCIA Y FILOSOFÌA.

La actitud de Lévi-Strauss en relación con la filosofía parece, a primera vista, multiforme y ambigua. En efecto, en algunos casos él afirma una especie de despego filosófico, proclamándose científico y no filósofo. Por ejemplo, hacia el fin de la conversación mantenida con Georges Charbonnier, a una de las últimas preguntas de su entrevistador, él responde: «Vd. se plantea con estos grandes problemas, problemas de naturaleza filosófica ciertamente muy importantes e interesantes para el filósofo. Pero si el etnólogo se dejara coger por los problemas de este tipo se transformaría en un filósofo y ya no haría más etnología. Su tarea es más modesta. Es decir, consiste en delimitar un sector, esto es, un conjunto de fenómenos culturales, y en este campo el etnólogo realiza una tarea parangonable a la del botánico, del zoólogo, o del entomólogo, una tarea de descripción, de clasificación. Ciertamente nosotros no evitamos, en los momentos de ocio, examinar los grandes problemas (y aunque lo quisiéramos, no podríamos no examinarlos) a los cuales Vd. alude, pero son problemas extraños a la etnología» (G. CHARBONNIER. LÉVI-STRAUSS, *Colloqui*, trad. ital., Milán, 1966, p. 139). Análogamente, en una de las conversaciones con Paolo Caruso, ante las constantes preguntas filosóficas de su entrevistador, Lévi-Strauss, en un cierto momento, declara: «Después de todo, si quisiera plantearme los problemas que Vd. me está planteando, habría seguido siendo filósofo (puesto que yo también soy de formación filosófica) y no me habría convertido en etnólogo» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 40). Al mismo tiempo, el la *Ouverture* a Il *crudo e il cotto,* él compara las intromisiones especulativas del antropólogo a «una pequeña caza furtiva» en las «reservas de caza demasiado bien custodiadas de la filosofía» (ob. cit., p. 25). Frases análogas circulan en *El hombre desnudo:* «si de vez en cuando, y sin insistir nunca demasiado, me permito indicar lo que para mí significa mi trabajo desde un punto de vista filosófico, no es que yo atribuya a este aspecto mucha importancia. Trato si acaso de rechazar de entrada aquello que los filósofos quisieran hacerme decir y no es que oponga mi filosofía a la de ellos; en efecto yo no tengo una filosofía digna de particular atención, exceptuando algún tosco convencimiento al cual he vuelto no tanto profundizando mi reflexión cuanto por una regresiva erosión de cuanto me ha sido enseñado en este campo y que yo mismo he enseñado» (ob. cit., p. 601).

Esta ostentosa profesión de «a-filosofía» llega en algún caso hasta un desprecio declarado: «El hecho es que yo no tengo por ella [la filosofía] ningún respeto» (*Cahiers pourl'Analyse,* 1967, n. 8, p. 90). Desprecio evidenciado, y a veces simpatèticamente compartido, por algunos de sus críticos (cfr. por ej. la presentación «antifilosófica» de nuestro autor

ofrecida por P. CRESSANT, *Lévi-Strauss,* París, 1970; trad. ital., Florencia, 1971, ps. 5-23). Otras veces, en cambio, el estudioso francés tiende a reconocer abiertamente la *ineludibilidad* de la filosofía: «incluso somos *siempre* filósofos, a pesar nuestro, y desde el momento en que empezamos a reflexionar sobre nuestros procedimientos»; «la filosofía es inherente a la mentalidad humana, habrá *siempre* una filosofía *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 88 y 39; cursivas nuestras). Tanto es así que Lévi-Strauss se complace algunas veces del alcance filosófico, y no sólo científico, de su propia obra: «Lo que diferencia mi antropología de la antropología social y cultural de los anglosajones es su consciencia de ser, a su modo, una filosofía» *(Ib.,* p. 30). La razón de esta duplicidad de actitud hacia la filosofía (que ha puesto en dificultades a algún crítico) hay que buscarla en el *peculiar* cientificismo de nuestro autor, que opina que la filosofía tiene sentido sólo en cuanto «ancilla scientiarum, sierva y auxiliar de la exploración científica» *(Tristi Tropici,* cit., p. 50), «Sartre piensa... que es la filosofía quien tiene jurisdicción sobre la ciencia, mientras que yo creo que es la ciencia quien tiene jurisdicción sobre la filosofía» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 37). También últimamente, a la pregunta de D. Eribon: «la filosofía ¿tiene aún un sitio en el mundo de hoy?», él ha respondido: «Ciertamente, pero a condición de que base su propia reflexión en el conocimiento científico corriente y en sus logros» *(Da vicino e da lontano,* cit., página 169).

En particular, Lévi-Strauss —que se autodefine como «un científico» (*Conversazioni...*, cit., p. 37)— estima que la filosofía es una provechosa suscitadora de problemas: «a medida que la historia avanza, la filosofía abandona progresivamente a la ciencia un cierto número de problemas que en un tiempo eran de su competencia y que pierde en beneficio de la ciencia, para suscitar por otra parte otros, porque cuanto más la ciencia resuelva nuevos problemas, tanto más la filosofía plantea otros nuevos» *(Ib.,* p. 39).

Pero la tarea de la filosofía consiste en la exposición instrumental «servil» de los problemas que la ciencia aún no ha resuelto, se sigue que la filosoia existe, cada vez hasta que la ciencia es lo bastante fuerte para substituirla, y que la *verdadera* filosofía es, en definitiva, la ciencia, puesto que ésta sólo puede responder a los interrogantes suscitados por el pensamiento. Esto significa que «La antropología en la cual piensa Lévi-Strauss se considera científica en cuanto a los métodos, pero no esconde tener pretensiones filosóficas en cuanto a objeto» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 28). En efecto, nuestro autor, después de haber puesto una escala jerárquica entre *etnografía* (el trabajo «descriptivo» que se realiza sobre el campo), *etnología* (la primera etapa de trabajo de «sistematización» de los datos) y *antropología* (la última etapa, la más ge-

neral, del trabajo de sistematización de los datos), confía a esta última la misión de un conocimiento *global* del hombre, igual a la perseguida por la antropología filosófica tradicional: «mi punto de partida está situado en la etnografía y en la etnología, en la observación de los pueblos muy lejanos en el espacio y en el tiempo, pero yo intento sacar de tal observación un cierto número de proposiciones que sea aplicable de forma general y a un nivel propiamente filosófico a la interpretación del fenómeno humano en cuanto tal» (*Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 28). Este planteamiento explica el por qué Lévi-Strauss presenta la pregunta antropológica como una pregunta sobre la «universalidad de la naturaleza humana» (*Razzae storia*, cit., p. 73) y llega a escribir que la antropología posee ya «les maîtresses clefs du mystère humain» (*Panorame del'ethnologie* 1950-1052) «Diogene», n. 2, 1953, p. 121). En efecto, es precisamente en el ámbito de esta antropología «universal», científica en cuanto al método, y filosófica en cuanto a los objetos y a los fines (al menos por cuanto se refiere a las intenciones del autor) donde se sitúan algunas de las meditaciones más significativas de Lévi-Strauss.

947. LÉVI-STRAUSS: REFLEXIONES SOBRE EL HOMBRE Y SOBRE LA CIVILIZACIÓN.

Como hemos visto (§944), el estructuralismo de Lévi-Strauss desemboca en el concepto de «espíritu humano», considerado como realidad profunda que está «detrás» del *caos* de las reglas y de las costumbres. En efecto, según nuestro autor, «todo mensaje es interpretable en base a un código, y todo código es transformable en otro, porque todos hacen referencia a un Ur-código, ana Estructura de las Estructuras, que se identifica con los Mecanismos Universales de la Mente, con el Espíritu... o con el Inconsciente» (U. ECO, *La struttura assente,* cit., p. 294). Universal en el espacio, el espíritu humano es también universal en el tiempo, puesto que, como sabemos, representa «el tipo mental» del que todos los hombres están dotados, o sea aquel aparato categorial a priori que habita en la profundidad de la psique, a título de «razón escondida» de las diferentes manifestaciones del hombre. Tanto es así que Lévi-Strauss la denomina «substrato universal», «realidad común que subyace» (*Le struttura elementari della parentela,* cit., p. 150 y 160) o, hasta «fantasma imprevisto» (*Antropologia strutturale,* cit., p. 87): «aludo, aquí, al huésped presente entre nosotros, aunque nadie lo haya invitado a nuestras discusiones: el espíritu humano» (*Ib.).* Realidad puramente *formal* (en cuanto en el hombre de universal haya sólo formas y no contenidos), el «espíritu humano» coincide a su vez

con el Inconsciente, o sea con aquella fuerza meta-consciencial que gobierna, sin que el hombre lo sepa, sus acciones: «es conocido que, en la mayor parte de los pueblos primitivos, es dificilísimo obtener una justificación moral, o una explicación racional, de una costumbre o de una institución: el indígena preguntado se contenta con responder que las cosas siempre han sido así, que aquello fue una orden de los dioses, o la enseñanza de los antepasados. Incluso cuando se encuentran interpretaciones, éstas tienen siempre un carácter de racionalización o de elaboraciones secundarias: no hay duda de que las razones inconscientes por las cuales se practica una costumbre, o se comparte una creencia, están lejísimos de las invocadas para justificarle» *(Ib.,* p. 31).

En virtud de su ahistoricidad de fondo, el «espíritu humano» se identifica con el «pensamiento infantil», o sea con aquel depósito primordial —o mejor originario— de todas las potencialidades humanas, que representa la condición natural de toda sociedad. Tanto es así que los individuos, con sus proyectos y sus acciones, no pueden añadir nada verdaderamente nuevo a la gama formal de posibilidades que les ha sido dada desde el principio. Ellos, si nos fijamos bien, no hacen más que explicar o desarrollar algunas de las potencialidades originarias de su ser: «naciendo, cada niño lleva consigo, de forma embrionaria, la suma total de las posibilidades de las cuales, toda cultura y todo período de la historia, se limita a escoger una parte, para mantenerlas y para desarrollarlas. Naciendo cada niño lleva consigo, bajo la forma de estructuras mentales esbozadas, la integridad de los medios de los cuales la humanidad dispone desde tiempo inmemorial para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con lo Otro» *(Le strutture elementari della parentela,* cit., p. 150; con las modificaciones de traducción propuestas por Remotti, ob. cit., p. 257 y 286). En otras palabras, si hay un substrato universal y atemporal que estructura el hombre, el actuar histórico-social de los individuos resulta prácticamente irrelevante, puesto que se refiere exclusivamente a aspectos superficiales y contingentes de nustro ser. Contra el mito historicista del hombre forjador de sí mismo y artífice de su propio progreso Lévi-Strauss sentencia en efecto que «después de milenios el hombre no ha conseguido más que repetirse» *(Tristi Tropici,* cit., p. 381), en cuanto, aún habiendo habido un innegable desarrollo técnico y material, nuestra especie, en sus estructuras psico-lógicas de base, ha seguido siendo substancialmente la misma.

Esta antropología ahistórica de *sprit,* que algunos estudiosos han juzgado como «metafísica», o sea fundada sobre hipostaciones conceptuales acríticas, epistemológicamente inaceptables («En este punto —escribe por ejemplo Eco en la ob. cit., p. 295— ha hecho su entrada en la escena de la reflexión estructural un personaje que ninguna metodología nunca

habría podido aceptar, porque pertenece al universo de la filosofía especulativa: el Espíritu Humano») representa en cambio, a los ojos de Lévi-Strauss, el punto más alto de la ciencia estructuralista, que ninguna crítica extrínseca tendría el poder de arañar: «Reanudando la vieja noción de naturaleza humana, recordaba simplemente que el cerebro humano en todas partes está hecho del mismo modo, y por lo tanto, que sobre el funcionamiento del pensamiento se ejercen los mismos vínculos»; «los historiadores que me han acusado a veces de privilegiar lo inmutable deberían ser los primeros en reconocerlo, porque ¿cómo podrían reconstruir aquello que sucedía en la cabeza de personas que vivieron hace dos, tres o más siglos si no partieran del presupuesto que entre ellos y nosotros hay alguna cosa en común, y que los hombres piensan fundamentalmente del mismo modo?» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 175). Sin embargo, puntualiza Lévi-Strauss, «este pensamiento no se enfrenta, aquí y allá, con los mismos problemas. Estos se plantean, de forma extraordinariamente distinta, por el estadio de civilización en el cual cada sociedad se encuentra... y, por cada miembro de la sociedad, por su temperamento, por su historia individual... El mecanismo es siempre el mismo, cambia lo que se pone dentro» *(Ib.).* Y en *El hombre desnudo,* respondiendo a las acusaciones (piagetianas) de «estaticismo» escribe: «Habrían nacido menos confusiones acerca de la noción de naturaleza humana... si se hubiera considerado atentamente que con esta expresión no pretendemos designar un montón de estructuras ya listas e inmutables, sino matrices de las cuales se generan ciertas estructuras que pertenecen todas a un mismo conjunto sin que por esto deban permanecer idénticas en el curso de la vida individual desde el nacimiento hasta la edad adulta ni, por cuanto se refiere a las sociedades humanas, en todo tiempo y lugar» (ob. cit., ps. 590-91).

Además, la reducción de la realidad social y cultural del hombre a las estructuras mentales del inconsciente no implica en efecto, desde el punto de vista de nuestro autor, «idealismo» o «espiritualismo». Es más, Lévi-Strauss ha llegado a definir su propia filosofía como una especie de materialismo vulgar» *(Réponse à quelques questions* «Esprit», 322, 1963, p. 652). Tanto es así que en una nota del *El pensamiento salvaje* da por descontada la identificación del «libre funcionamiento del espíritu» con «la actividad de las células de la corteza cerebral» (ob. cit., p. 291, nota 2) y escribe que «el espíritu es una cosa» *(Ib.),* avanzando la exigencia de «reintegrar la cultura en la naturaleza y, en substancia, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» *(Ib.,* p. 269). Signo evidente de que para Lévi-Strauss, como para Comte, «detrás de la sociedad está el espíritu humano, pero detrás del espíritu humano está el cerebro» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 277). En efecto, el recurso a la noción de espíritu humano, en nuestro autor, nunca se efectúa en *alternati-*

va a una visión biológico-naturalística, sino en *continuidad* con ella.

Al mismo tiempo, nuestro autor ha precisado que su reduccionismo materialistico no comporta un empobrecimiento de lo real, sino la tesis según la cual la riqueza y la complejidad de los niveles superiores del ser está ya contenida, en cualquier modo, en los niveles inferiores: «el día en que se consiga entender la vida como una función de la materia inerte, será para descubrir que esta última posee propiedades bien distintas de aquellas que se le imputaban anteriormente» *(In pensiero selvaggio,* cit., ps. 269-70). En todo caso, para Lévi-Strauss, detrás de la cultura está la naturaleza, de la cual la psique (naturaleza-que-produce-cultura) es una expresión «materialistica», y no una antítesis «espiritualística».

Paralelamente a las teorías sobre el espíritu humano, Lévi-Strauss formula también una serie de reflexiones sobre las formas y los destinos de la civilización. Aun admitiendo que ninguna sociedad puede existir fuera del tiempo y de la historia, el estudioso francés distingue sin embargo entre las llamadas sociedades «frías» basadas en un tipo de organización social impermeable a la historia (capaz de anular el efecto desestabilizador de los cambios) y las llamadas sociedades «calientes» que «interiorizan decididamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo» *(Ib.,* p. 254). Las sociedades frías son llamadas así porque viven dentro de «una temperatura muy cercana al cero de la historia» (G. CHARBONNIER-C. LÉVI- STRAUSS, *Colloqui,* cit., p. 42). Y esto gracias a una serie de destrezas económicas, sociales y políticas variadas, como la explotación del medio, el mantenimiento constante del índice de natalidad, las decisiones tomadas por unanimidad, etc. (cfr. *Razza e storia,* cit., p. 78; y *Upensiero selvaggio,* cit., ps. 254-55). Las sociedades calientes son llamadas así porque su temperatura ambiental ha aumentado continuamente por las solicitaciones de las propias diferencias internas. Las primeras se parecen a las máquinas mecánicas, por ejemplo los relojes, puesto que utilizan la energía que se les suministra en principio, y, si fueran perfectamente construidas, una vez eliminado el roce y el calentamiento, podrían funcionar indefinidamente *(Colloqui,* cit., p. 34). Las segundas se parecen a las máquinas termodinámicas, por ejemplo a las máquinas de vapor, que funcionan gracias a una «diferencia de temperatura entre sus partes, la caldera y el condensador». De este modo, «ellas producen un trabajo enorme, mucho mayor que las otras, pero consumiendo su energía y destruyéndola progresivamente» *(Ib.).*

En otros términos, las sociedades calientes basan su eficacia «termodinámica» sobre el factor —se llame servidumbre, esclavitud, o se trate, en cambio, de división en clases» *(Ib.)*— que por un lado genera tensiones y desequilibrios sociales, pero por otro lado produce progreso cultural. En consecuencia, suponiendo que por *sociedad* se entienda «las relaciones que los hombres mantienen entre sí» y por *cultura* «el conjunto

de las relaciones que, en una forma dada de civilización, los hombres mantienen con el mundo» *(Ib.,* p. 40), se puede decir que las sociedades frías tienen ventaja en el plano social (por cuanto no generan entropía o desorden) pero desventaja en el plano cultural (donde generan poco orden y progreso, permaneciendo en un estadio de «subdesarrollo»), mientras las sociedades calientes tienen ventaja en el plano cultural, pero desventaja en el plano social: «Los civilizados producen mucho orden en su cultura, como lo demuestra el maquinismo y las grandes obras de la civilización, pero también producen mucha entropía en su sociedad: conflictos sociales, luchas políticas, cosas todas ellas contra las cuales, como hemos visto, los primitivos prefieren y quizás de un modo más consciente y sistemático de cuanto suponemos» *(Ib.,* p. 41). Si bien esta diferenciación entre sociedades frias y sociedades calientes tenga más bien un valor típico-ideal que descriptivo-factual, y aluda a dos estrategias posibles *(por* la historia o *contra* la historia), de las cuales nacen dos modos de civilización contrapuestos, es obvio que los ejemplos más significativos de sociedades frias se encuentran en los «primitivos» mientras los ejemplos más adecuados para las sociedades calientes se hallan en las «civilizadas».

Hablar de primitivos y de civilizados, como hace lo mismo Lévi-Strauss, no significa sin embargo aceptar la tesis de la «superioridad» de nuestra cultura sobre otras, puesto que en el antropólogo francés encontramos una de las más apasionadas y notables confutaciones del etnocentrismo de toda la cultura contemporánea. Contra la perspectiva etnocèntrica —o sea contra aquella forma de «canibalismo intelectual» por el cual fuera de la propia cultura no hay más que «barbarie», siendo el *propio* modo de vivir el único «humano»— Lévi-Strauss aduce el argumento principal: éste es precisamente el punto de vista de los bárbaros. en efecto, en la medida en la cual pretendemos establecer una discriminación entre culturas, nos identificamos del modo más completo con aquello que tratamos de negar: «El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la barbarie» *(Razza e storia,* cit., p. 106) y que cree poder hacer «legítimamente» violencia al prójimo basándose en sus propias «justas» creencias: «En las Grandes Antillas, pocos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de encuesta para establecer si los indígenas estaban o no dotados de un alma, estos últimos se limitaban a sumergir a los prisioneros blancos bajo el agua para verificar, con una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a putrefacción» *(Ib.).*

Denunciando los límites etnocéntricos *de* las clasificaciones «evolucionísticas» habituales, nuestro autor afirma que las culturas, en su conjunto, no constituyen una *única* línea evolutiva culminante en la cultura occidental (tal como la evolución biológica, de etapa en etapa, culmina

en el hombre). En efecto, la «clasificación» de las culturas es un hecho relativo y subjetivo, que varía según los parámetros evolutivos escogidos, como lo demuestra la posibilidad de «construir» varias «evoluciones», por lo menos tantas cuantos son los *criterios* adoptados cada vez. Las otras culturas no son etapas «atrasadas» de nuestra misma cultura. Ellas tienen casi siempre la edad de la nuestra, aun habiendo utilizado diversamente el tiempo a su disposición: «no existen pueblos niños, todos son adultos, incluso aquellos que no han tenido el diario de su infancia y de su adolescencia» *(Ib.,* p. 112). Tanto más cuanto los primitivos, como ha sostenido Lévi-Strauss en una memorable polémica con Lévi-Bruhl, no son animales pre-lógicos, sino individuos dotados de relevantes capacidades lógico-organizativas. En realidad, cada una de las culturas realiza solamente *algunas* potencialidades de la naturaleza humana, generando un inevitable sentido de frustración y de sufrimiento nostálgico por las pontencialidades perdidas (cfr. F. REMOTTI, ob. cit., p. 259). El monopolio de la perfección antropológica no es, poseído, por lo tanto, por ninguna de ellas: «cada una de las decenas o de los centenares de miles de sociedades que han coexistido sobre la tierra, o que se han sucedido desde que el hombre hizo su primera aparición, se ha valido de una certeza moral, parecida a aquella que podíamos invocar nosotros mismos, para proclamar que en ella —aunque estuviera reducida a la pequeña banda nómada o una cabana perdida en el corazón de la selva— se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana». Pero «se necesita una buena dosis de egocentrismo y de ingenuidad para creer que el hombre se ha refugiado enteramente en uno solo de los modos históricos y geográficos de su ser, cuando, en cambio, la verdad del hombre está en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes» (*Il pensiero salvaggio,* cit., ps. 270-71).

Y con todo, anclado en sus juicios etnocéntricos, el hombre de Occidente, pasando del canibalismo intelectual al práctico, se ha lanzado a la conquista de las culturas, dejando tras de sí un reguero de violencia y de muerte: de la aniquilación de las civilizaciones pre-colombinas a la eliminación sistemática de los indios de Norteamérica, de la trata de negros al exterminio, aún vigente, de los indios de la Amazonas y del Mato Grosso. Es más, Occidente, ha acabado por imponerse como una locomotora dirigida a homogeneizar todas las diferencias: «20.000 años de historia se han perdido. No hay ya nada que hacer... La humanidad se cristaliza en la monocultura, se prepara para producir la civilización en masa, como la remolacha. Su mesa ya sólo ofrecerá este alimento» *(Tristi Tropici,* cit., p. 36). En esta situación, el etnólogo actual, bien lejos de configurarse como otro signo de la «superioridad incontestable» de nuestra civilización (la única entre todas, según el observador filo-occidental de Roger Caillois, en producir antropólogos) sirve más bien, para Lévi-

Strauss, como «remordimiento de Occidente» o de «símbolo de la expiación» en relación con aquellos que Franz Fanón ha definido como los «condenados de la tierra». En efecto, «si Occidente ha producido etnógrafos, es porque un ardiente remordimiento debía atormentarlo, obligándolo a confrontar su imagen con aquellas sociedades distintas, en la esperanza de ver reflejadas sus mismas taras, o de tener una ayuda para explicar cómo se habían desarrollado las suyas» *(Ib.,* p. 377).

En lugar de hacerse cómplice directo o indirecto de aquel infame proceso que es «nuestra porquería tirada a la cara de la humanidad» *(Ib.,* p. 36), el etnólgo actual, según Lévi-Strauss, tiene por lo tanto el deber de ponerse al servicio de un pluralismo cultural abiertamente anticolonial, sensible por principio a los problemas del área tercermundista (cfr. P. SCARDELLI, *Lévi-Strauss e il Terzo Mondo,* 1974, «Centro Studi Terzo Mondo»). En efecto, ante las víctimas de la avanzada destructiva de la sociedad occidental, Lévi-Strauss ha manifestado desde siempre —desde el libro sobre Manbikwara— un profundo sentimiento de «piedad» y de «ternura», mezclado con un estado de ánimo de resignación pesimista: «Estos primitivos... que basta haber visto una vez para ser educados por ellos, estas cimas de hielo, estas grutas y estas selvas prufundas, templos de altas y provechosas revelaciones, son, por distintas razones, los enemigos de una sociedad que se recita a sí misma la comedia de ennoblecerlos en el momento en que consiga suprimirlos... Pobre caza tomada a lazo de la civilización mecanizada, indígenas de la selva amazónica, tiernas e importantes víctimas, puedo resignarme a entender el destino que os destruye» *(Tristi Tropici,* cit., p. 39). Tanto más cuanto los primitivos, a sus ojos, han seguido encarnando el paradigma de una humanidad virgen y más pura, capaz de funcionar como viviente antítesis de la civilización alienada y cada vez más desnaturalizada de Occidente.

Los desastres provocados por el ascenso irreversible de la civilización occidental confirman que la historia, desde el punto de vista léviestraussiano, no puede ser considera como una vía de acceso a la verdad — no sólo en un sentido cognoscitivo y epistemológico, sino también en un sentido existencial y práctico. Contestando a la ecuación filosófica de los historiadores, retomada por Sartre en *La crítica de la razón dialéctica,* según la cual Humanidad = Historia (entendida a la manera occidental), Lévi-Strauss por un lado hace polémicamente presente la existencia de los llamados «pueblos sin historia» (o mejor, que «resisten» a la historia) y por otro habla de los hombres de hoy como individuos «abandonados en un nada generado por la historia, agitados en todos los sentidos por las causas más elementales: el miedo, el sufrimiento y el hambre» *(Tristi Tropici,* cit., p. 139). La presencia de este substancial pesimismo histórico hace que, para nuestro autor, resulte del todo imposible una acción histórica revolucionaria concebida marxísticamente.

Lejos de Marx y del materialismo histórico en el plano teórico (en virtud de su elementalismo y naturalismo), Lévi-Strauss, más allá de sus mismas intenciones, lo está también en el plano práctico. En efecto, para nuestro autor, no se trata tanto de apretar el acelerador de la historia, cuanto el freno de la naturaleza: «Proceder en el sentido de la historia significa alejarse de la naturaleza y de la razón. La naturaleza es orden y razón, la historia es fuente de irracionalidad y desorden» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 323).

Este tipo de discurso —nunca desarrollado sistemáticamente— no se traduce sin embargo ni en una serie de «previsiones» ni en un conjunto de propuestas socio-políticas (el temperamento de Lévi-Strauss ha sido desde el principio hasta fin, el del científico y no el del profeta o del político). Más bien tiene el valor de una «amonestación» científico-filosófica dirigida a hacer presente, a la «proliferante y sobreexcitada» humanidad actual, los riesgos mortales de un alejamiento definitivo de la cultura de la naturaleza.

Por cuanto se refiere a nuestra especie en general, aquel «romántico aventurero transformado en sabio observador del mundo» que ha sido Lévi-Strauss (H. GARDNER, ob. cit., p. 239) ha manifestado un radical convencimiento de la «nulidad» del hombre en el universo: «Sabemos que no somos nada, o casi *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 223). Él termina, en efecto, las *Mitologiche* con la constatación desilusionada de que de las empresas de los hombres no quedará nada (cfr. *L'uomo nudo,* cit. *Finale).* Y en el coloquio con Eribon repite: «He dicho que el hombre debería vivir, trabajar, pensar, darse coraje, aun sabiendo que no estará en la tierra para siempre, que un día esta tierra dejará de existir, y que entonces de todas las obras de los hombres no quedará nada» *(Da vicino e da lontano.* cit., p. 223). Al mismo tiempo, aun proclamando su «fe» en la ciencia, recuerda «kantianamente», los *límites* de nuestra razón y de nuestro saber: «me parece que cada problema resuelto, o que nosotros creemos resuelto, en realidad hace surgir otros de nuevos, y así siempre indefinidamente, de modo que nos impregnamos cada día más de la certeza de que nuestra capacidad de pensar es y será siempre inadecuada a lo real, y que la naturaleza profunda de esto escapa a todo esfuerzo de representación. Kant ha sido el primero en enseñárnoslo» *(Ib.).* Acusado desde varias partes de «pesimismo» y de «escepticismo», nuestro autor ha recordado que la ciencia lúcida de nuestra «poquedad» y de nuestro destino de muerte (afirmado más allá de toda «consolación» metafísica o religiosa) no *conduce* a la parálisis o a la indiferencia por cuanto puede (y *debe)* coexistir con la búsqueda de situaciones o de valores aptos para hacer la vida más confortable: «incluso si nosotros estamos destinados a ir de una apariencia a otra no es indiferente saber que es bueno pararse en alguna parte, y dónde. Entre las apariencias de su-

perficie y la búsqueda extenuante de un sentido detrás del sentido que no es nunca el bueno, una experiencia plurimilenaria parece enseñar que existe un nivel intermedio más ventajoso para los hombres, donde ellos encuentran mayor consuelo moral e intelectual, se sienten mejor o menos mal que en otros sitios, para limitarnos solamente a consideraciones hedonísticas: es el nivel del conocimiento científico, de la actividad intelectual y de la creación artística. Pues bien, atengámonos a ello, y «hagamos como si», lo bastante decididamente como para creernos capaces de todos los fines, no sin dirigir de vez en cuando, para no perder la razón, una seña de entendimiento a un *memento mori* que une todo nuestro universo y a nosotros con él» *(Ib.,* p. 224). — En estas palabras reside quizás el mayor testamento «filosófico» de Lévi-Strauss.

948. FOUCAULT: LA FILOSOFÍA COMO DIAGNOSIS DEL PRESENTE. LOCURA Y ENFERMEDAD EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE.

Si Lévi-Strauss es la figura más relevante del estructuralismo, entendido como método científico de la investigación, Foucault es el autor que mejor ha sabido encontrar ciertos desarrollos *filosóficos* del movimiento y, al mismo tiempo, el paso de la atmósfera estructuralista a la «post-estructuralista».

MICHEL FOUCAULT nació en Poitiers en 1926. Alumno de Jean Hyppolite en la École Nórmale Supérieur de París, estudió filosofía y psicología en Alemania y en otros países. Después de haber enseñado en Túnez y en algunas sedes universitarias francesas, desde 1970 en adelante ocupó la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el College de France. Saludado —con o sin razón— como «filósofo del estructuralismo», ha gozado, en los años sesenta y setenta, de una considerable notoriedad, si bien su nombre se ha encontrado en el centro de cerradas polémicas y de violentas criticas. Murió el 25 de junio de 1984, con sólo cincuenta y ocho años, dejando inacabadas sus últimas investigaciones. Hoy en día, sobre todo en los países anglosajones, es uno de los filósofos en la actualidad más leídos y discutidos. De entre sus obras recordamos: *Enfermedad mental y psicología* (1954), *Historia de la locura en la edad clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963), *La palabra y la cosa* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *El orden del discurso* (1970), *Vigilar y castigar* (1975), *Microfísica del poder* (1977), *Historia de la sexualidad,* de la cual se han publicado: *La voluntad de saber* (1976), *El uso del placer* (1984), *El cuidado de sí mismo* (1984).

Toda aproximación historiográfica a Foucault esta destinada a chocar contra obstáculos notables. Una primera dificultad estriba en su modo de escribir, «sugestivo» y «brillante», en los límites del exhibicionismo verbal, pero a menudo oscuro y retorcido, en los límites de lo incom-

prensible: «La bella claridad cartesiana (pero que en realidad se remonta a Montaigne) que ha sido durante tanto tiempo el privilegio de la filosofía francesa —lamentaba Abbagnano— la buscaríamos en vano en su obra» *(Per o contro l'uomo,* Milán, 1968, p. 67). Una segunda dificultad reside en su manera misma de argumentar: «bajo la extrema habilidad de la presentación» —observa Piaget— descubrimos casí sólo innumerables afirmaciones u omisiones: le toca al lector encontrar las demostraciones, efectuando las conexiones como pueda» *(Lo strutturalismo,* cit., p. 160). Una tercera dificultad la constituye el carácter voluntariamente «nómada» y «huidizo» de un pensamiento que se autocomplace programáticamente en ser así: «no, no no estoy donde me buscáis, sino aquí desde donde os miro riendo — Pero ¿vosotros pensáis de verdad que yo me buscaría tanta fatiga y tanto placer en escribir, creéis que me habría empujado tan obstinadamente con mi cabeza si no preparara —con mano un poco febril— el laberinto en el cual aventurarme, en el cual desplazar mi discurso, abrirle galerías, enterrarlo lejos de él mismo, encontrarle algunos salientes que resuman y deformen su recorrido, para perderme y aparecer finalmente ante unos ojos que no debería encontrar más? Más de uno, como hago yo sin duda, escribe para dejar de tener rostro. No me preguntéis quién soy y no me pidáis que siga siendo yo mismo: es una moral de estado civil; reina sobre nuestros documentos. Que por lo menos nos deje libres cuando se trata de escribir» *(L'archeologia del sapere,* Milán, 1980, ps. 24-25).

Dadas estas premisas, no hay por qué extrañarse de que su pensamiento esté sujeto a las interpretaciones más dispares. Pero no obstante, es necesario decir que la crítica más reciente ha alcanzado, a propósito de este filósofo, una imagen sin duda más articulada y correspondiente a los textos que aquella difundida «en caliente» en los años sesenta-setenta. En consecuencia, opinamos que hoy en día no se puede hablar del «caso Foucault» sin tener a la vista la totalidad de su recorrido de pensamiento y sin tener presente algunos de los resultados más significativos del debate histórico respecto a su obra.

Desde el punto de vista histórico-genético, las principales coordenadas filosóficas dentro de las cuales se mueve la construcción de Foucault son la fenomenología, la llamada «escuela de la sospecha» (constituida por el triángulo Marx-Nietzsche-Freud), el pensamiento de Bachelard (mediado por la relación con Georges Canguilhem) y el estructuralismo. A estas corrientes se deben añadir la influencia de Heidegger, el interés por la psicología y la psiquiatría existencial (Binswanger) y la atención hacia la historia de la ciencia. Indicando su propio itinerario teórico, originariamente marcado por la fenomenología, Foucault afirma: «alrededor de 1950, como todos los de mi generación, estaba preocupado, ante el gran ejemplo de nuestros nuevos maestros y bajo su influencia, por el

problema de la significación. Todos nos habíamos formado en la escuela de la fenomenología, el análisis de las significaciones inmanentes a lo vivido, de las significaciones implícitas en la percepción y en la historia. Estaba además preocupado por la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las cuales tal existencia individual aparece; por el problema de las relaciones entre sentido e historia, o también, entre método fenomenológico y método marxista. Yo creo que, como en todos aquellos de mi generación, se ha verificado en mí, entre el año 50 y el 55, una suerte de conversión que en principio parecía una cosa de nada y que en realidad nos ha diferenciado profundamente: el pequeño descubrimiento o, si queremos, la pequeña inquietud que la determinó fue la inquietud ante las condiciones formales que pueden hacer que la significación aparezca. En otros términos, hemos reexaminado la idea husserliana por la cual hay sentido por todas partes, que nos circunde y nos inviste ya antes de que comencemos a abrir los ojos y a tomar la palabra. Para los de mi generación el sentido no aparece por sí solo, no «existe ya», o mejor «existe ya», si, pero bajo un cierto número de condiciones que son condiciones formales. Y desde el 55 en adelante nos hemos dedicado principalmente al análisis de las condiciones formales de la aparición del «sentido» —o, como él ratifica poco después— «las condiciones de modificación o de interrupción del sentido, de las condiciones en las que el sentido se apaga para hacer aparecer otra cosa diferente» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., ps. 94-95 y 97).

La orientación anti-fenomenológica, junto con el influjo combinado de la filosofía de la sospecha y de la epistemología de Bachelard, ha conducido a Foacault a opinar que en la base del sentido (y de la vidriera superficial de la conciencia) hay un *sistema* (y la profunddad oculta del meta-consciente). Una persuasión que está acompañada de un iluminador «encuentro» con las tesis de los maestros del estructuralismo: «El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos han enseñado que el *sentido* no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atraviesa profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el "sistema"» *(Entretien* con M. Ghapsal, «La quincena literaria» 15 de mayo de 1966, n. 5). Al mismo tiempo, refiriéndose a Nietzsche, Foucault ha comenzado a profesar una visión «diagnóstica» del pensamiento: «Nietzsche ha descubierto que la actividad peculiar de la filosofía es la actividad diagnóstica... ¿qué es lo que somos hoy? ¿qué es este "hoy" en el cual vivimos? Tal actividad diagnóstica comportaba un trabajo de excavación bajo los propios pies, para establecer cómo se había constituido antes de él todo aquel universo de pensamiento, de discurso, de

cultura, que era su universo» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan,* cit. ps. 116 y sgs.). «Yo trato en efecto de diagnosticar, y de *diagnosticar el presente:* de decir aquello qué somos hoy, qué es lo que significa, actualmente, decir aquello que decimos» *(Ib.,* p. 103)

Entre los primeros trabajos de este proyectado «sondeo arqueológico» —que se propone reconstruir la «prehistoria del presente», a través del análisis de las bases conceptuales de algunas prácticas fundamentales de la edad moderna— encontramos la *Historia de la locura* y el *Nacimiento de la clínica.* Obras en las cuales se intenta evidenciar las condiciones mediante las cuales la locura y la enfermedad se han constituido en objeto científico: «El problema es éste. Existían, en todas las culturas occidentales, ciertos individuos que eran considerados locos, y ciertos individuos que eran considerados enfermos: se trataba, por así decir, de significaciones inmediatamente vividas por la sociedad, que reconocía sin dudar a los enfermos y a los locos. Pues bien, estas significaciones se han modificado bruscamete apenas se han constituidos determinados conocimientos, determinados corpus científicos, y cuando ha aparecido alguna cosa como una medicina mental, o psicopatologia, y alguna cosa como una medicina clínica, hacia el fin del siglo XVIII. Y mi problema ha sido el de mostrar cómo es que las significaciones vividas inmediatamente en el interior de una sociedad pudieron representar condiciones suficientes para la constitución de objeto científico. Para que la locura la enfermedad dejaran de ser significaciones inmediatas y se convirtieran en objeto de un saber racional, han sido necesarias un cierto número de condiciones que he tratado de analizar» (*Conversazioni...*, cit., ps. 95-96).

En particular en *Folie et déraison. Historia de la locura en la edad clásica* (1961), Foucault, investigando la genealogía de la psiquiatrización del loco y de su emarginación en los manicomios, traza una especie de diagrama histórico de la manera en que ha sido entendida la locura y la pareja razón-sinrazón en los últimos siglos de Occidente: «Al final de la Edad Media la lepra desaparece del mundo occidental. En los márgenes de la comunidad, en las puertas de la ciudad, se abre algo así como grandes territorios que no están ya perseguidos por el mal, pero que se han dejado estériles y durante mucho tiempo abandonados. Por siglos y siglos estas extensiones pertenecerán a lo inhumano. Desde el siglo XIV hasta el XVII esperarán y reclamarán, a través de extraños hechizos una nueva encarnación del mal, otra mueca del miedo, magias renovadas de purificación y de exclusión» *(Ib.,* p. 23). Esta nueva encarnación del mal, más que por la enfermedad venérea, estará representada por la afección mental. Tanto es así que «un nuevo objeto hace su aparición en al paisaje imaginario del Renacimiento; bien proto ocupará en él un puesto privilegiado: es la *Nave de los locos,* extraño barco embriagado que navega

a lo largo de los ríos de la Renania y los canales flamencos» *(Ib.,* p. 30).

Sin embargo, si en un primer tiempo (en la base renacentística) razón y locura aparecen estrechamente unidas —en el sentido de que «cada una es medida de la otra», en cuanto «cada locura tiene su razón que la juzga y la domina» y «cada razón su locura en la cual ella encuentra su verdad irrisoria» *(Ib.,* p. 58)— en un segundo momento, la razón acaba por afirmar su *prioridad* respecto a la locura, la cual «no adquiere significado, ni valor excepto en el campo mismo de la razón» *(Ib.,* p. 62). Esto sucedió hacia la mitad del siglo XVII y encuentra su emblema en el *Hdpital des fous*, encarnación-tipo de las violencias con las cuales las sociedades europeas modernas, paralelamente al fortalecimiento del estado burocrático y de las organizaciones capitalistas del trabajo, han tratado a los dementes: «Tal internamiento asume el significado de la neta separación que la nueva cultura intenta establecer entre la locura y la razón. Separación que presupone la elevación de esta última al nivel de parámetro normativo tanto gnoseológico como ético, de orden sea individual sea social. La consecuencia que surge inmediatamente de esto es la alienación gnoseológico-ética del loco, por la cual él pasa a ser considerado el "alienado" *tout-court* y la locura acaba por ser confundida con la inmoralidad, el crimen, el libertinaje de todo tipo» (E. CORRADI, *Filosofia della «morte dell'uomo». Saggio sul pensiero de M. Foucault,* Milán, 1977, p. 47).

En efecto, la afección mental, si por un lado es considerada como una «enfermedad» por otro está concebida como una «desviación» a corregir. Tanto es así que si «hay menos de ochenta locos en el «Hôtel-Dieu», donde prevalece la línea terapéutica «hay muchos centenares, quizás miles, en el Hôpital General», en el cual prevalece la línea correctiva *(Storia della follia,* cit., p. 171). A fines del siglo XVIII la locura acaba por ser finalmente separada de las demás formas de la «sinrazón» y, oportunamente segregada, llega a ser objeto de tratamiento médico-terapéutico. De este modo, se constituyen la enfermedad mental, la ciencia psiquiátrica y el manicomio como institución pública. Todas ellas «realidades» (intelectuales o prácticas) que presuponen, en su base, un acto pre-racional de exclusión, en virtud del cual se forman, simultáneamente, la razón «normal» y su «otro» (la locura), o sea aquello que es mentalmente «sano» y aquello que es mentalmente «patológico». Proceso gracias al cual se produce oficialmente el sometimiento de los «locos» a los hombres «de razón» (poseedores de los mandos del poder). Desde entonces la vida de la «sinrazón» brilla sólo a ratos en una literatura independiente como la de un Hòlderlin o bien en un Nietzsche. El mismo Freud, aun superando la diferenciación rígida entre salud y locura, concibe de un modo substancialmente autoritario la relación entre psicoanalista y neurótico.

En *Naissance de la clinique. Une archeologie du regard medical,* Fou-

cault, continuando su empresa «arqueológica», estudia la aparición del saber médico y de sus métodos, focalizando el momento en el cual éste separándose de la «metafísica del mal» y procediendo a una reorganización sintáctica de la enfermedad, llega, hacia el final del setecientos, a la propia autocodificación teórica y práctica. Insistiendo sobre los «efectos de poder» producidos por la neo-constituida «mirada médica», nuestro autor se detiene sobre todo en la «clínica», vista como lugar cerrado en el cual la pareja médico-paciente presupone una relación de dominio.

Estos primeras libros de Foucault, sobre todo la *Historia de la locura,* han tenido un amplio eco y han representado, entre otros, uno de los puntos de referencia del movimiento antipsiquiátrico contemporáneo. Son también básicos en relación con la evolución filosófica de Foucault, puesto que manifiestan la presencia de algunos núcleos teóricos y metodológicos destinados a conformar la obra de nuestro autor. Núcleos que pueden ser esquemáticamente localizados en los puntos siguientes: 1) la tendencia a concebir la empresa intelectual como excavación arqueológica dirigida a arrojar luz sobre las condiciones de posibilidad del presente; 2) la propensión a interpretar la filosofía no como un discurso sobre el mundo, sino como un discurso sobre nuestros discursos sobre el mundo; 3) la actitud a relacionarse con el pasado mediante «un estudio *estructural* que trata de descifrar en el espesor de la historia las condiciones de la historia misma» *(Nascita della clinica*, trad. ital., Turín, 1969, p. 14; cursivas nuestras); 4) la denuncia de las encarnaciones modernas de la figura del «siervo-señor» y la atención para con los mecanismos de poder, en su relación con el saber. Si el cuarto punto indicado proporciona la clave interpretativa del último período del filosofar de Foucault (§953), los otros tres expresan la bisagra de conjunción entre los primeros escritos y las obras principales de la fase «estructuralista» de nuestro autor: *La palabra y la cosa* y *La arqueología del saber.* De estos dos trabajos, el que ha tenido más resonancia y refleja mejor el arraigo de nuestro autor en la «atmósfera» teórica del estructuralismo es sin duda el primero.

949. FOUCAULT: LA DOCTRINA DE LAS «EPISTEMES».

En *Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines.* (1966) Foucault parte de la observación de que en una cultura el lenguaje, los esquemas perceptivos, los intercambios, las técnicas, los valores, etc., están gobernados por determinados «códigos» que regulan los «órdenes empíricos» en los cuales los hombres viven. Tales códigos forman el objeto de estudio de un conjunto de teorías científicas y de interpretaciones filosóficas, que explican «por qué existe en general un orden, o

qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de ellos, por qué razón se prefiere establecer este orden y no otro» *(Ib.)*. Situada en una zona «mediana» entre los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden encontramos, en fin, «la experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser» *(Ib.*, p. 11), o sea una serie de infraestructuras mentales y de reglas implícitas que son anteriores (además de menos dudosas) respecto a las palabras y a las teorías que intentan darles una forma explícita o un fundamento filosófico. La *arqueología* de Foucault se propone, en efecto, sacar a la luz algunas infraestructuras mentales, o sea «el campo epistemológico», o *«la episteme»* en el cual se mueven los conocimientos — entendiendo, por epistemes el conjunto de las parrillas conceptuales, inconscientes y anónimas, que están en la base de los múltiples conocimientos de una cierta época, de los cuales constituyen el fondo común. Obviamente, advierte el filósofo, una investigación de tipo arqueológico «no entra en la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que intenta encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; en base a qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en el elemento de qué positividad pudieran aparecer ideas, constituirse ciencias, reflejarse experiencias en filosofías, formarse racionalidades...» *(Ib.)*.

De cuanto se ha dicho resulta claro que las epistemes, como ha observado Piaget, «no forman un sistema de categorías *a priori* en el sentido kantiano, porque —contrariamente a estas categorías y al «espíritu humano» de Lévi-Strauss, que se impone con necesidad de un modo permanente— ellas se suceden en el curso de la historia..., no se trata tampoco de sistemas de relaciones observables que resultarían de los simples hábitos intelectuales o de modas coartantes que pueden generalizarse en un momento dado de la historia de las ciencias. Se trata de "aprioris históricos", condiciones preliminares del conocimiento, como las formas transcendentales, pero que duran sólo por un período limitado de la historia y que ceden su puesto a otras cuando su vena se ha agotado» *(Lo strutturalismo,* cit., p. 162). Desde este último punto de vista, las *epistemes* de Foucault, más que las categorías de Kant, recuerdan los «paradigmas» de T. Kuhn, salvando las diferencias consistentes sobre todo en el hecho de que estos últimos «no son *por definición desconocidos al científico* como lo son las epistemes de Foucault» (J. G. MERQUIOR, ob. cit., p. 31; sobre esta cuestión cfr. también D. LELAND, *On reading and Writing the World; Foucault's History of Thought*, en «Clio» IV, n. 2, 1975, ps. 225-43).

Según Foucault las mutaciones epistémicas suceden sin lógica interior alguna. Rechazando el concepto (historicístico) de la historia como recorrido lineal y progesivo, él insiste, en efecto, en las «discontinuidades enigmáticas» de los universos epistémicos, y sobre el caráter ateoló-

gico e inexplicable de su sucederse: «Pero —se pregunta nuestro autor— ¿de dónde viene, de golpe, esta movilidad inesperada de las disposiciones epistemológicas, la deriva de las posibilidades unas respecto a otras, y aún más profundamente, la alteración de su modo de ser? ¿Cómo sucede que el pensamiento se separa de las razones que tiempo atrás había frecuentado...? ¿A qué suceso o a qué ley obedecen aquellos cambios que hacen que de repente las cosas no sean ya percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y sabidas del mismo modo...?» *(Le parole e le cose,* cit., p. 235). A estas preguntas Foucault responde con una explícita admisión del no-saber: «Para una arqueología del saber, tal apertura profunda dentro del filón de la continuidad podrá ser analizada hasta minuciosamente, pero no "explicada" y tampoco contenida en una sola palabra. Se trata de un suceso radical que se distribuye sobre la entera superficie visible del saber y cuyos signos, sobresaltos y efectos se pueden seguir paso a paso. Sólo el pensamiento que pudiera recuperarse a sí mismo en la raiz de su propia historia podría fundar con seguridad lo que la verdad solitaria de tal suceso ha sido en sí misma» *(Ib.,* ps. 235-36). En consecuencia, como puntualiza eficazmente Piaget, «la última palabra de una "arqueología" de la razón es que la razón se transforma sin razón y que sus estructuras aparecen y desaparecen por cambios fortuitos o emergencias momentáneas» *(Lo strutturalismo*, cit., páginas 164-165).

Al carácter contingente de las relaciones inter-epistémicas corresponde en cambio el caráter necesario de las relaciones sub-epistémicas (esto es, entre epistemes generales y saberes particulares de una época). En efecto, en la perspectiva de nuestro autor, los saberes particulares de un período dependen indefectiblemente de su episteme, en cuanto «en una cultura y en un momento preciso, no existe más que una sola *episteme,* que defina las condiciones de posibilidad de cada saber: sea aquel que se manifiesta en una teoría, sea aquel que está investido silenciosamente en una práctica» (*Le parolee le cose,* cit., p. 185). Y anque Foucault, a continuación haya tratado de «suavizar» su concepción afirmando que las epistemes no son tratadas por el rasero de conceptos «totalitarios», es decir holísticos, puesto que el predominio de una episteme no significa que cada mente, en una edad o cultura, haya pensado de un modo idéntico, es indudable que las epistemas, en *Les mots et les choses*, se configuran tendencialmente como infraestructuras cognitivas monolíticas y vinculantes, que determinan *todo* el saber de una época (cfr. J. G. MERQUIOR, ob. cit., p. 59).

Foucault opina que las distintas epistemes resultan definidas, a un tiempo, por una cierta organización del saber y por un cierto modo de entender la naturaleza del signo. En otros términos, en cada episteme subyace una determinada semiología y un determinado modo de entender la re-

lación palabras-cosas (como sugiere el título de la obra). Las tres unidades temporales que nuestro autor toma en consideración, definiéndolas en referencia a un específico «zócalo epistemológico» y a una específica manera de entender la relación palabras-cosas, son la episteme «renacentística», la «clásica» y la «moderna». De estos tres universos epistemológicos, el que más nos interesa —y al que Foucault dedica mayor atención— es el período moderno, en el cual se produce el nacimiento y la (ya anunciada) muerte del hombre. En efecto, el subtítulo de la obra maestra de Foucault, «una arqueología de las ciencias humanas», indica claramente cómo la investigación de nuestro autor se dirige, de un modo primario y declarado, hacia el «campo epistemológico» que ha permitido la constitución de tales ciencias y de su objeto específico: el hombre.

La *episteme* renacentista (siglo XVI) está centrada en una serie de nociones que informan todo el saber mágico y simbólico de la época: «Amiada, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula» (*Le parolee le cose*, cit., p. 31). Las principales figuras que guían tal saber de la semejanza son *la conveniencia, la emulación, la analogía* y *las simpatías.* Por ejemplo, por lo que se refiere a la emulación, para los renacentistas el rostro es el émulo del cielo, el intelecto refleja la sabiduría de Dios, los ojos son el espejo del sol y de la luna, la boca de Venus, puesto que a través de ella pasan los besos y las palabras de amor, etc. *(Ib.,* p. 33). Así, por lo que se refiere a la analogía, las siete aberturas de la cara reproducen los siete planetas del cielo, los huesos son las rocas del paisaje humano, la vejiga es una mar en miniatura, etc. *(Ib.,* ps. 35-37). Este saber de la semejanza —en virtud del cual la naturaleza de un animal se saca de su forma externa y los signos que indican o miden las riquezas (las monedas) tienen también ellos un valor real— forma un todo con una semiología general de la esperanza y de la identidad. Tanto es así que en el interior de la disposición renacentista del saber la relación entre el signo y lo designado no constituye en absoluto un problema. Es más, los renacentistas piensan que palabras y cosas poseen un mismo *status* ontológico: «durante el siglo XVI el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y al mismo tiempo forma parte de él puesto que las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma bajo la forma del lenguaje, puesto que las palabras se proponen a los hombres como cosas para descifrar» *(Ib.,* p. 49). En efecto, si bien después de Babel se ha perdido la semejanza absoluta, no por esto el lenguaje ha dejado de servir de sede de la apertura del ser: «si el lenguaje ya no se asemeja inmediatamente a las cosas que nombra, no por esto está separado del mundo, continúa, bajo forma distinta, siendo el lugar de las revelaciones y perteneciendo al espacio en el cual la verdad, al mismo tiempo, se manifiesta y se enuncia» *(Ib.,* p. 51).

A la episteme renacentista la sucede, en cierto momento, la clásica (de Descartes hasta el final del siglo XVIII). Como símbolo de la *crisis* renacentista, Foucault elige un documento literario de primer orden: el *Don Quijote* de Cervantes. En efecto, en las imaginarias aventuras del héroe español, que se propone verificar si las *palabras,* escritas en los libros de caballería, encuentran una adecuada correspondencia en las *cosas,* nuestro autor ve la encarnación misma del declive de la semiología especular del Renacimiento: «*Don Quijote*» traza el negativo del mundo del Renacimiento; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han desatado su antiguo acuerdo; las similitudes decepcionan, inclinan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su irónica identidad: son solamente aquello que son; las palabras vagan a la ventura, despojadas de contenido, despojadas de semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las páginas de los libros en medio del polvo...» *(Ib.,* ps. 62-63). Con la *episteme* clásica, que tiene su manifiesto programático en las *Regulae* de Descartes, al cosmos renacentista y precientífico de la semejanza lo suplantan el mundo científico del *orden,* en el cual una cosa es conocida cuando se han establecido las relaciones entre su *representación* y la de las otras cosas. De ahí el ideal de la *máthesis,* entendida como plano de ordenabilidad del mundo a través del sistema de la identidad y de la diferencia. Un modelo que informa la gramática general, la biología y el análisis de las riquezas. A este ideal del saber como orden y *máthesis* corresponde una semiología en la cual la relación entre signo y contenido «no está garantizada en el orden de las cosas mismas» *(Ib.,* p. 79). En efecto, puntualiza Foucault, «la relación del significante con el significado se sitúa ahora en un espacio en el cual ninguna figura intermedia garantiza ya su encuentro: es, internamente al conocimiento, el nexo establecido entre la idea de una cosa y la idea de otra» *(Ib.).*

Aun presuponiendo una ruptura de principio entre signo y cosas designadas, la *episteme* clásica alimenta, con todo, una confianza de fondo en la *verdad* de la representación en cuanto sistema ordenado de signos interconectados. El decaer de esta confianza coincide con la crisis epistémica de la *âge classique.* Crisis que encuentra sus encarnaciones típicas en la obra literaria de Sade y en la filosofía de los ideólogos (como se ve, Foucault sigue haciendo un uso *emblemático* de los autores y movimientos). En efecto, en la experiencia desordenada de *Justine y Juliette* se da una corrosión de la superficie de la representación, a favor de la explosión caótica de todos los deseos, incluso los más oscuros y violentos: «Tal vez *Justine* y *Juliette,* ante el nacer de la cultura moderna, están en la misma posición que el *Don Quijote,* entre Renacimiento y clasicismo. El héroe de Cervantes, leyendo las relaciones entre mundo

juego de la semejanza, castillos en las cantinas y damas en las campesinas, se aprisionaba sin saberlo en el mundo de la pura representación, pero en el momento en que tal representación no tenía como ley más que la similitud, tenía que aparecer inevitablemente bajo la forma irrisoria del delirio... Los personajes de Sade le responden desde el otro lado de la edad clásica, o sea en el momento del declive. No se trata ya del triunfo irónico de la representación sobre la semejanza, es la obscura violencia repetida del deseo que llega a golpear en los límites de la representación» *(Ib.,* p. 230). Si Juliette es la «última de las narraciones clásicas» *(Ib., p.* 262), la Ideología, que intenta recuperar en la forma de la representación toda la realidad circundante, es «la última de las filosofías clásicas» *(Ib.). En* efecto, si «las escenas y los razonamientos de Sade recuperan la entera nueva violencia del deseo en el despliegue de una representación transparente e impecable, los análisis de la Ideología recuperan en la narración de un nacimiento todas las formas, hasta las más complejas, de la representación».

950. FOUCAULT: EL «NACIMIENTO» DEL HOMBRE Y EL «CUADRILÁTERO ANTROPOLÓGICO».

Frente a la ideología «la crítica kantiana indica en compensación el umbral de nuestra modernidad» *(Le parole e le cose,* cit., p. 262). En efecto, en aquel decisivo «giro» de la historia que es el criticismo, Kant «interroga la representación ya no en base al movimiento indefinido que, desde el elemento simple procede en dirección de todas sus combinaciones posibles, sino a partir de sus límites de derecho» *(Ib.).* Orientando de esta manera su propia investigación él «circunscribe la representación y aquello que en ella es dado, para dirigirse hacia aquello a partir de lo que toda representación, sea cual fuere, puede darse» *(Ib.).* En consecuencia, «con Kant, una nueva figura emerge sobre las ciencias de la *episteme* clásica: el sujeto transcendental, fundamento y garante de la validez universal de la representación. Si desde ahora en adelante será posible un saber ello sucederá sólo en cuanto su legalidad, su validez sean referidas a un sujeto sintético, constituyente organizador de la experiencia» (V. COTESTA, *Linguaggio, potere individuo. Saggio su Michel Foucault,* Bari, 1979, p. 54).

Nuestro autor caracteriza la episteme post-clásica mediante una constelación de prácticas teóricas y metodológicas. La primera de estas prácticas comporta la superación del concepto clásico de orden y de *máthesis.* En efecto, el Orden (acrónico) del pensamiento clásico, el siglo XIX lo substituye por la Historia: «El orden clásico distribuía en un espacio permanente las identidades y las diferencias no cuantitativas que separa-

ban y unían las cosas: era este orden el que reinaba soberano... sobre el discurso de los hombres, sobre el cuadro de los seres naturales y sobre el intercambio de las riquezas. A partir del siglo XIX, la historia desplegará en una serie temporal las analogías que acercaban entre sí las distintas organizaciones. Es esta Historia la que, progresivamente, impondrá sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados, y finalmente al de los grupos lingüísticos» (*Le parolee le cose,* cit., p. 237). Al mismo tiempo, la episteme moderna manifiesta la tendencia a proceder desde el plano *superficial* de lo seres al *profundo:* «El saber deviene el despliegue de estrategias teóricas que reconducen lo *visible* a *un principio invisible* que establece y al tiempo explica lo visible. Saber es desde ahora en adelante sea reconducir un visible a un invisible sea mostrar la relación entre el principio interno que sale a la luz y sus rasgos visibles. Es necesario penetrar en las cosas para que pueda aparecer en su plenitud su ser (V. COTESTA, ob. cit., p. 40). Las figuras escogidas por Foucault para ejemplarizar este nuevo campo epistemológico, que se expresa en las disciplinas modernas de la economía, de la biología y de la filosofía, son Ricardo, Cuvier y Bopp.

Ricardo, que lleva a las últimas consecuencias los análisis de Smith, ve en el valor un producto del trabajo humano. De este modo, él da inicio a una economía política que no tiene ya por objeto el cuadro de los *intercambios* de las riquezas, sino su producción histórica real. Al mismo tiempo sienta las bases para la constitución de una antropología que divisa en el trabajo, en la fatiga y en la muerte otros tantos datos de la finitud histórica del hombre. Con Cuvier, gracias al cual se realiza definitivamente el paso de la Historia natural a la biología, se pone en el centro del análisis la estructura de los seres: «No se trata ya, tampoco aquí, de atribuir el carácter según los rasgos visibles a las especies y a los géneros, sino de utilizar la *organización* de los seres como base para la clasificación. La comparación no se conduce sólo sobre la base de las características estructurales, sino a través de la *función* de las estructuras. Sólo la función hace posible en la biología la historia» (V. COTESTA, ob. cit., p. 59). En fin, con Bopp, el lenguaje deja de ser un instrumento transparente del pensamiento, nominalisticamente dirigido a «representar las representaciones» (*Le parolee le cose,* cit., p. 320), para llegar a ser una realidad *autónoma.* En efecto, según la semiología que está en la base de la episteme moderna «El paso ontológico que el verbo ser garantizaba entre hablar y pensar acaba siendo roto; el lenguaje, de golpe, adquiere un ser propio. Es justamente tal ser el que detenta las leyes que lo gobiernan» (*Ib.,* p. 319). En consecuencia, «A partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere un espesor que le es propio, desarrolla una historia, determinadas leyes y una objetividad que pertenecen sólo a él. Ha llegado a ser un objeto del conocimiento entre tantos otros» (*Ib.,* p. 320).

La carateristica más significativa de la estructura mental moderna es, de todos modos, según Foucault, «el nacimiento del hombre». Esta última se entiende en un sentido *epistémico*. En efecto, cuando nuestro autor escribe que «el hombre es una invención reciente» *(Ib.,* p. 13) y que «antes de finales del siglo XVIII el hombre no existía» *(Ib.,* p. 333), quiere decir, propiamente, que antes «no existía la conciencia epistemológica del hombre en cuanto tal» *(Ib.)*, o sea que no existía la peculiar figura moderna del hombre como objeto-sujeto de ciencia: «en los discursos científicos que el hombre actual ha formulado desde el siglo XVII en adelante, ha aparecido, en el siglo XVIII, un objeto nuevo, el "hombre". Con el hombre apareció la posibilidad de constituir ciencias humanas y apareció además una especie de ideología o de tema filosófico general, que era el del valor imprescriptible del hombre. Cuando digo valor imprescriptible lo entiendo en un sentido muy preciso, es decir que el hombre apareció como objeto de ciencias posibles —las ciencias del hombre— y, al mismo tiempo, como el ser gracias al cual todo conocimiento era posible. El hombre por lo tanto pertenecía al campo de los conocimientos como objeto posible y, por otra parte, se hallaba radicalmente en el punto de origen de todo tipo de conocimientos. *Subjeto de cada saber y objeto de un saber posible*» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, etc.,* cit., ps. 106-07; cursivas nuestras).

Esta manera de remitirse al hombre, que coincide, como se ha dicho, con su nacimiento (epistémico), está completamente ausente, según nuestro autor, del horizonte mental de la *âge classique*: «En el pensamiento clásico, aquél para quien la representación existe y que en ella se representa a sí mismo reconociéndose como imagen o reflejo, aquél que anuda todos los hilos entrelazados de la «representación tabular» no está nunca presente en persona. Antes de terminar el siglo XVII, el *hombre* no existe, como no existía la potencia de la vida, la fecundidad del trabajo, o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura recentísima aquella que la demiurgia del saber fabricó con sus propias manos, hace apenas doscientos años» *(Le parole e le cose,* cit., ps. 332-33). En efecto, en la episteme clásica, centrada en el concepto del lenguaje y del saber como *representación,* «las cosas tienen un orden fijo, necesario, inmutable; este orden se refleja en el pensamiento del hombre, que por esta razón no es más que la representación de aquel orden y está expresado por el discurso. El discurso, y por lo tanto también el pensamiento es la transparencia, la evidencia, la manifestación o representación del orden de las cosas. El hombre en esta situación, no tiene ningún espesor, ninguna opacidad, no hace más que dejar las cosas transparentes como son, no hace más que representarlas. Encuentra un puesto, indudablemente, en el orden total y tiene una función definida en este orden... Pero

no tiene una función predominante; no es el objeto más difícil de conocer (como creemos ahora), no es el sujeto soberano de todo conocimiento posible (como creen los filósofos), es simplemente *discurso,* esto es, *cuadro* exacto de las cosas, recogida de las verdades, descripción de la naturaleza, cuerpo de conocimientos, diccionario enciclopedico» *(N. ABBAGNANO, Per o contro l'uomo,* cit., p. 66). Todo esto significa que la episteme clásica se articula «en base a líneas que no aislan de ningún modo un campo propio y específico del hombre» (*Le parolee le cose,* cit., p. 333), en cuanto, para ella, «la antropología no se diferencia de la ontología» (E. CORRADI, ob. cit., p. 95). En conclusión: «El "humanismo" del Renacimiento, el "racionalismo" de los clásicos pudieron dar con facilidad un lugar privilegiado a los humanos en el orden del mundo; pero sin embargo no pudieron pensar en el hombre» *(Le parole e le cose,* cir., p. 343), puesto que, «en la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre... no encuentra ningún lugar en ella. Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja según las leyes de una economía, de una filosofía y de una biología pero que por una especie de torsión interna y de recuperación, habría recibido en virtud del juego de estas mismas leyes, el derecho de conocerlas y de sacarlas enteramente a la luz, todos estos temas a nosotros familiares y ligados a la existencia de las "ciencias humanas" son excluidos del pensamiento clásico: no era posible en aquel tiempo que se irguiera, en el límite del mundo, la extraña estatura de un ser cuya naturaleza (aquello que lo determina, lo tiene en su poder y lo atraviesa desde la noche de los tiempos) sería conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural» *(Ib.,* ps 334-35).

Según Foucault, esta «ausencia del hombre» de la episteme clásica encuentra su figuración emblemática en una de las cimas del arte barroco: Las *Meninas,* 1656, de Diego Velazquez (Madrid, Prado), una pintura en la cual él descubre «una especie de representación de la representación clásica» *(Ib.,* p. 30). Foucault hace notar cómo en esta obra de arte todos los elementos del cuadro se dan en representación, incluidas las funciones de la representación de tales elementos, sin excluir la del pintor. Sin embargo, el soberano Felipe IV, que *ss* el punto en el cual se focalizan las coordenadas de la tela, no es reproducido más que en reflejo: «el rey aparece al fondo en el espejo, en cuanto, de hecho, no pertenece al cuadro» *(Ib.,* p. 29). Todo esto significa, en efecto, según Foucault, que el sujeto, en la episteme clásica, debe huir necesariamente de su propia representación y configurarse como una especie de fuera-cuadro.

Bien distinta es la situación del hombre en la episteme moderna. En efecto, puntualiza Foucault, cuando el análisis de la riqueza se convierte

en economía, la historia natural en biología, la reflexión sobre el leguaje en filología; cuando el concepto del discurso como representación del orden decae de la semejanza y de la representación la suplantó una semiología; cuando a la semiología de la autonomía, precisamente entonces —en el interior del leguaje escindido ya del ser y en el interior de la ruptura ya consumada entre palabras y cosas— apareció el hombre: «con su posición ambigua de objeto en relación con un saber y de sujeto que conoce», «soberano sometido, espectador observado, surge allá, en el puesto del rey, que le ha sido previamente asignado por las *Meninas,* pero del cual durante largo tiempo su presencia real quedó excluida» *(Le parole e le cose,* cit., ps. 336-37).

Según Foucault el nacimiento epistémico del hombre está definido por algunos rasgos o «segmentos teóricos» *(Ib.,* p. 361), que, en su conjunto, forman el llamado «cuadrilátero antropológico» (*Ib.*, p. 367). El primero de estos rasgos es «la infinitud». En efecto, el hombre puede constituirse en objeto de ciencia sólo en el momento en el cual se reconoce finito, o sea limitado y condicionado por las estructuras mismas de su propio ser. «La modernidad», escribe Foucault en uno de los párrafos más significativos de su obra (titulado *La analítica de la finitud)* «empieza cuando el ser humano decide existir en el interior de su organismo, en la envoltura de su cabeza, en la armadura de sus miembros, y en medio de toda la nervatura de su fisiología; cuando decide existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto le escapa; cuando al fin sitúa su pensamiento en los pliegues de un lenguaje mucho más viejo que él hasta no poder dominar los significados aunque estén reavivados por la insistencia de su palabra» *(Ib., p.* 342). Una finitud que, a diferencia de la reconocida en la época clásica, ya no es interpretada como simple «inadecuación al infinito» *(Ib.,* p. 340), sino como «referencia interminable a sí misma» *(Ib.,* p. 342). En otros términos, el nacimiento epistémico del hombre coincide con el día en el cual «la metafísica del infinito se hizo inútil» *(Ib.,* p. 341) y «la finitud ya no dejó de remitir a sí misma» (*Ib.*), como demostración palmaria del hecho de que «la cultura moderna puede pensar el hombre porque piensa lo finito a partir del mismo finito» *(Ib.,* p. 343).

Un segundo lado del cuadrilátero antropológico es la configuración del hombre como «alótropo empírico-transcendental», o sea como «un ser tal que en él será adquirido el conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento» *(Ib.).* En efecto, el hombre moderno en su finitud se encuentra con que debe hacer aparecer las condiciones *(transcendentales)* del conocimiento partiendo de los contenidos *(empíricos)* que en éste se dan, generando de este modo un duplicado del empírico transcendental, o sea su propia auto-configuración de alótropo (doble) empírico-transcendental: «Entoces se vieron nacer dos tipos de análisis:

aquellos que se sitúan en el espacio del cuerpo, y que a través del estudio de la percepción, de los mecanismos sensores, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo han funcionado como un tipo de estética transcendental... Hubo también los análisis que a través del estudio de las ilusiones más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica transcendental; de este modo se mostraba que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaban en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres» *(Ib.,* ps. 343-44). Un tercer lado del cuadrilátero es la masiva presencia, en el hombre, de lo «impensado» o de lo «no conocido». En efecto, con el surgir de la episteme moderna, nota Foucault, ya no es posible hacer derivar del yo soy del yo pienso, por cuanto el cogito se encuentra «aprisionado» en una serie de «sedimentaciones» que forman la extensión arenosa del no-pensamiento» *(Ib.,* p. 347), que nunca pueden ser actualizadas por el pensamiento: «¿Cómo puede el hombre coincidir con aquella vida, cuyo retículo, cuyas pulsaciones, cuya fuerza sepultada, traspasan incesantemente la experiencia que se le ofrece inmediatamente? ¿Cómo puede identificarse con aquel trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen bajo la forma de un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde milenios se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme en un sueño casi invencible dentro de las palabras que, por un instante, él mismo hace brillar con su discurso, y en el interior del cual está, desde el principio, obligado a poner su propia palabra y su propio pensamiento...?» *(Ib.,* p. 348). En consecuencia, concluye nuestro autor, «El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no podía dibujarse como configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera al mismo tiempo, en sí y fuera de sí, en sus propios márgenes, pero entrelazados en su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el cual está implicado... Lo impensado (cualquiera que sea el nombre que se le dé) no reside en el hombre como una naturaleza estrujada o una historia que se le sería sacrificada; es, respecto al hombre, el Otro: el Otro fraterno y gemelo nacido no ya de él, ni en él, sino al lado y contemporáneamente, en una idéntica novedad... un poco como la sombra transmitida del hombre mientras surge del saber; un poco como la mancha ciega a partir de la cual es posible conocerlo».

El último lado del cuadrilátero es la «relación con el origen»; «el hombre —escribe Foucault— no se descubre si no es ligado a una historicidad ya formada: nunca es contemporáneo del origen» *(Ib.,* p. 355). En efecto, en cuanto viviente se encuentra en el ámbito de una vida que le preexiste; en cuanto trabajador se encuentra en el interior de un terreno social preformado; en cuanto hablante se encuentra en el espacio de un

lenguaje ya desplegado. Por lo cual, «es siempre sobre el fondo de un ya iniciado donde el hombre puede pensar aquello que vale para él como origen. Éste no es por lo tanto para él el inicio, una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es, más simplemente, el modo con que el hombre en general, el hombre, sea éste lo que sea, se articula sobre lo ya iniciado» *(Ib.)*.

951. FOUCAULT: LA «MUERTE» DEL HOMBRE.

El conocimiento epistémico del hombre genera, en el interior del discurso de Foucault, dos preguntas interconectadas (de las que *Le parole e le cose* quieren representar, en definitiva, la respuesta). La primera se refiere *a la cientificidad* (presunta) de las llamadas «ciencias humanas». La segunda se refiere a la *posibilidad* (presunta) de aquella figura epistémica que es el hombre.

Según Foucault la episteme moderna puede ser parangonada a un «triedro» abierto según tres caras o dimensiones. Una de estas dimensiones está representada por la ciencia físico-matemática, que considera el orden «como una concatenación deductiva y lineal de proposiciones evidentes o verificadas» (*Le parole e le cose,* cit., p. 372). Otra dimensión está representada por las ciencias empíricas, que estudian la vida, el lenguaje, la producción y la distribución de las riquezas. Entre estas dos dimensiones existe una serie compleja de relaciones, que forman un «plano común definido», según el sentido en que se recorre, «como campo de aplicación de la matemática a tales ciencias empíricas, o campo de lo matematizable en la lingüística, en la biología y en la economía» *(Ib.)*. La tercera dimensión está representada por la filosofía, que establece un «plano común» sea con las ciencias empíricas sea con la matemática, dando origen, por un lado, a las distintas «filosofías de la vida, del hombre alienado, de las formas simbólicas» *(Ib.,)* y a las correspondientes ontologías regionales, y por lo tanto, la llamada «formalización del pensamiento», o sea a la lógica matemática. Las presuntas ciencias humanas, según Foucault, se sitúan en el *intersticio* del «triedro de los saberes contemporáneos», del cual obtienen (por ejemplo de la matemática y de la lingüística) determinados esquemas de procedimiento, y con el que mantienen relaciones de distinta naturaleza (por ejemplo, con la filosofía, entendida como reflexión sobre la finitud). Sin embargo, el destino de tales formas de saber, llamadas abusivamente «ciencias humanas» (psicología, sociología, análisis de la literatura y de los mitos, etc.) es el de *errar* indefinidamente en el interior del triedro, sin alcanzar una posición estable y sin obtener títulos satisfactorios de la cientificidad: «aquello

que los hace posibles es, en efecto, una cierta situación de "proximidad" con respecto a la biología, la economía, la filología (o la lingüística); no existen más que en la medida en que llegan a situarse al lado de éstas, o más bien bajo ellas, en su espacio de proyección. Sin embargo, ligadas a ellas por una relación que difiere radicalmente del que puede establecerse entre dos ciencias "conexas" y "afines"... *Es por lo tanto inútil decir que las "ciencias humanas" son ciencias falsas; no son ciencias en absoluto.* La configuración que define su positividad y las funda en la *episteme* moderna, las deja al mismo tiempo fuera del campo de las ciencias» *(Ib.,* p. 392; cursivas nuestras).

En consecuencia, el proyecto foucaultiano de «Una arqueología de las ciencias humanas» (como reza el subtítitulo de *Le parole e le cose)* acaba desembocando en un rechazo explícito de la cientificidad de tales ciencias. Tanto es así que algún estudioso ha visto en Foucault, y en su inteligencia demoledora, un especie Hume de las ciencias humanas: «*Le parole e le cose* podría desarrollar, con respecto a un futuro Kant, aún desconocido como tal, la función de estímulo que Kant había reconocido en Hume (G. CANGUILHEM, Apéndice a *Le parole e le cose,* cit., p. 436). Otros, en cambio, han observado polémicamente cómo la crítica de Foucault a las ciencias del hombre es sobremanera «apresurada» y basada en una personal —y muy «discutible— partición de las ciencias contemporáneas, comenzando por el famoso «triedro» (cfr. J. PIAGET, *Lo strutturalismo,* cit., p. 158-65).

La respuesta a la segunda pregunta, que se refiere a la posibilidad misma del hombre, se sigue de cuanto se ha dicho hasta ahora. El nacimiento epistémico del hombre está caracterizado por una circunstancia paradójica, puesto que él se descubre «sujeto» al mismo tiempo en que se descubre «objeto» de los procesos biológicos, económicos y lingüísticos. En consecuencia, el cuadrilátero antropológico presupuesto por las ciencias humanas está destinado a funcionar simultáneamente, de cuna y de tumba del hombre. Éste, en efecto, nace como consciencia epistémica cuando sale a la luz el mundo de las positividades arqueológicas (bio-económicas-filológicas), pero al mismo tiempo aparece como producido y reificado por ellas. Dicho de otro modo, «el destino del hombre está afligido por la paradoja de perderse en el mismo momento en el que se reencuentra: se reencuentra en el dominio ejercido sobre él por las cosas, por los objetos, por la positividad, pero se dispersa en él; en aquel dominio el hombre encuentra el principio y el fin de su propia historia, el alfa y la omega» (E. CORRADI, ob. cit., p. 103). Esta singular situación resulta evidenciada por un estudio de los resultados obtenidos por tres ciencias a las que el cuadrilátero antropológico hace constantemente referencia: el psicoanálisis, la etnología y la lingüística (cfr. la última parte de *Le parole e le cose,* cit., ps. 400-01). Aun cuando tengan un alcance

«universal» y atraviesen el entero campo de las ciencias humanas, psicoanálisis y etnología, según Foucault, están bien lejos de llegar a «un concepto general del hombre» *(Ib.,* p. 405), capaz de delimitar aquello que en el hombre podría haber de «específico, de irreductible y de uniformemente válido» *(Ib.).* Es más, observa nuestro autor, «no solamente etnología y psicoanálisis pueden dejar de lado el concepto de hombre, sino que ni siquiera lo pueden encontrar, desde el momento en que están constantemente dirigidas a aquello que constituye sus límites externos» *(Ib.).*

Tanto es así que Foucault es del parecer de que de ellas se puede decir aquello que Lévi-Strauss decía de la etnología: o sea que *disuelven* el hombre (entendido como sujeto constituyente y fundador), en cuanto no dejan de "deshacer" aquella figura que en las ciencias humanas hace y rehace su propia positividad *(Ib.,* p. 406). A resultados análogos, como podremos ver dentro de poco, llega también la lingüística. Esto significa que el psicoanálisis, la etnología y la lingüística (respecto a las otras ciencias que se ocupan del hombre) hacen de alguna manera la función de «contra-ciencias» puesto que reducen el sujeto a la positividad del objeto —según una orientación que ellas comparten con el estructuralismo. Orientación que se contrapone a la *ambigua* concepción del hombre como sujeto-objeto: «Esta situación ambigua caracteriza aquello que podría llamarse la estructura antropológico-humanística del pensamiento del siglo XIX. Me parece que este pensamiento está deshaciéndose, disgregándose ante nuestros ojos. En gran parte esto es debido a la orientación estructuralista. Desde el momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana, y quizás hasta toda herencia biológica del hombre, está cogida en el interior de estructuras, esto es, en el interior de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que son descriptibles por cualquiera, el hombre deja, por así decir, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras, estructuras que él, ciertamente, puede describir, pero de las cuales no es el sujeto, la consciencia soberana» *(Conversazioni con Lévi-Straus, Foucault, Lacan,* cit., ps. 107-08); «aquello de lo que se ocupan las distintas ciencias humanas es algo distinto del hombre, son sistemas, estructuras, combinatorias, formas, etc.» *(Ib.,* p. 123). En conclusión, el hombre *no existe,* o deja inmediatamente de existir, para las ciencias (de orientación estructuralista) que lo asumen como objeto.

Esta disolución del hombre-sujeto (y del hombre consciente) tiene su resultado final en el dominio del lenguaje, en el interior del cual se preanuncia la verdadera y propia «desaparición» del hombre. Como hemos visto, el conocimiento del hombre surge de la decadencia del vínculo que,

en la edad clásica, unía las cosas y las representaciones, esto es, de la segmentación y de la ruptura del lenguaje: «El hombre ha sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje; o más bien, él se constituyó sólo cuando el lenguaje, después de haber sido interno a la representación y, por así decir, disuelto en esta, se libró de ella rompiéndose: el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje roto» *(Ib.,* p. 413). Pero ahora este lenguaje roto le parece a Foucault que está pronto a recomponerse en unidad y recuperar su antigua importancia, señalando, con esto mismo, el destino y el fin del hombre. Entre las señales premonitorias de este «retorno del lenguaje» *(Ib.,* p. 410) está por ejemplo el éxito de la lingüística, la cual, en su aspecto estructuralista, parece poder unificar las formas y los contenidos de las ciencias humanas, y con mayor razón, los miembros dispersos del lenguaje. Todo bajo la enseña de una visión anti-humanística y anti-consciencialística, que la lingüística comparte con el psicoanálisis y la etnología: «A través de un camino bastante más largo e imprevisto, regresamos al punto indicado por Nietzsche y por Mallarmé, cuando el primero preguntaba: "¿Quién habla? Y el otro había visto centellear la respuesta en la Palabra misma» *(Ib.,* p. 409). Otro signo premonitorio lo constituye la literatura contemporánea, «fascinada» y «entregada» al lenguaje *(Ib.,* p. 410). En caulquier caso, cualesquiera que sean los indicios que lo revelan, esta «vuelta» al lenguaje abre, según nuestro autor, una dramática interrogación: «Si el hombre se ha constituido en el tiempo en el cual el lenguaje se entregaba a la dispersión, ¿no estará él destinado a disgregarse, ahora que el lenguaje se repliega sobre sí mismo?» *(Ib.,* ps. 412-13); «¿no es quizás mejor admitir que, una vez ha aparecido nuevamente el lenguaje, el hombre volverá a la inexistencia serena en la cual la unidad imperiosa del Discurso lo había mantenido tiempo ha?» *(Ib.,* p. 413).

Este anunciado renacimiento del lenguaje, y la conexa (previsible) desaparición del hombre, indican, según Foucault, el fin del «sueño antropológico» y el anuncio de un nuevo pensamiento: «Si el descubrimiento del Retorno indica el fin de la filosofía, el fin del hombre indica en cambio el regreso del principio de la filosofía, Hoy sólo podemos pensar dentro del vacío del hombre desaparecido. Este vacío, en efecto, no constituye una carencia; no prescribe una laguna que deba colmarse. No es ni más ni menos que la apertura de un espacio en el cual finalmente es posible pensar de nuevo» *(Ib.,* p. 368). ¿Pensar qué? ¿Quizás el «ser»? Foucault no lo dice explícitamente, limitándose a escribir, en un pasaje de sabor heideggeriano, que «La entera curiosidad de nuestro pensamiento se sitúa hoy en la pregunta: ¿qué es el lenguaje, cómo circunscribirlo para hacerlo aparecer en sí y en su plenitud? En cierto sentido, tal pregunta toma el puesto de aquellas que, en el siglo XIX, versaban sobre la vida o el trabajo. Pero el estatuto de tal investigación y de todos los proble-

mas que la diversifican no está del todo claro. ¿Será necesario quizás presagiar el nacimiento, o al menos la primera luz en el horizonte de un día apenas visible, pero en el cual ya comprendemos que el pensamiento —este pensamiento que habla desde hace milenios sin saber lo que significa hablar y sin ni siquiera darse cuenta de que habla— se recuperará en su plenitud y adquirirá nueva luz en el fulgor del ser?» *(Ib.,* ps. 330-31). A preguntas de este tipo, como las que hemos indicado más arriba, Foucault rehusa dar respuestas precisas, invitando a «dejarlas suspendidas en el punto en el cual se formulan sabiendo sólo que la posibilidad de fomentarlas introduce indudablemente en un pensamiento de futuro» *(Ib.,* p. 413). Al final del libro él afirma, con todo, que, más allá de los enigmas del Lenguaje, «En cualquier caso una cosa es cierta: el hombre no es el problema más viejo y más constante planteado al saber». Es más, puesto que el hombre ha sido el efecto de un cambio en las disposiciones del saber, si estas últimas tuvieran que desaparecer «podemos sin duda apostar a que el hombre sería borrado, como en la orilla del mar un poco de arena» *(Ib.,* p. 414). En otros términos, como Foucault ya había anticipado en el *Prólogo,* «el hombre no es más que una invención reciente, una figura que no tiene ni siquiera dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá apenas éste habrá encontrado una nueva forma» *(Ib.,* p. 13). Esta teoría de la «muerte del hombre», en la cual se hallan también influjos procedentes del último Heidegger, es sin duda la más *característica* de Foucault y que más ha contribuido al éxito del libro, que ha llegado a ser, a pesar de las dificultades de lectura, un «caso» periodístico y mundano. Aun habiendo alcanzado una importancia internacional —documentada por el número de recensiones aparecidas en diarios y revistas de varios países— la discusión alrededor de Foucault ha sido particularmente «encendida» en Francia, donde marxistas, existencialistas y personalistas se pusieron de acuerdo inmediatamente en poner bajo acusación las pretensiones antihumanísticas del filósofo. Significativos, a este propósito, son los debates organizados por «Raison presente» en 1968 (publicados a continuación en AA. Vv. *Structuralisme et marxisme,* París, 1970); los *Entretiens sur Foucault,* en «La Pensée», n. 137, París, 1968; el número 360 de «Esprit», en el cual los personalistas toman posición en relación con Foucault y Althusser, como en 1963 lo habían hecho con Lévi-Strauss y como harán a continuación con Lacan; el número 248 de *Les temps modernes,* que junto a la entrevista *J.-P. Sartre répond* (en «l'Are», n. 30, 1966 ps. 87-96) contiene el punto de vista del existencialismo laico (cfr. V. COTESTA, ob. cit., p. 201).

Perplejidades de otro tipo, pero no de menor importancia, han sido expresadas también en el campo estructuralista. Lévi-Strauss, por ejemplo, en el tema foucaultiano de la «muerte del hombre» ve un desarrollo

indebido de las tesis expresadas en *La pensée sauvage* y una especie de enfatización filosófica de los lentos y controlados logros metodológicos del trabajo antropológico: «siempre siento un poco de desconfianza cuando intentos extremamente prudentes, extremamente parciales, que nosotros hacemos en las ciencias del hombre, paso a paso, en campos muy circunscritos, son pasto de ciertos filósofos que sacan de ellos grandes interpretaciones generales» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., ps. 87-88). Análogamente Piaget acusa a Foucault de haber «confiado en sus propias intuiciones» y de haber «substituido por la improvisación especulativa cualquier metodología sistemática» *(Lo strutturalismo*, cit., p. 163).

Otro argumento de debate es la «colocación» filosófica de nuestro autor en relación con el estructuralismo. En efecto, después de dar la impresión de ser un «estructuralista» (e incluso *el* filósofo por antonomasia del estructuralismo), Foucault ha desmentido después su pertenencia a dicha corriente (o «sigla») de pensamiento. Esto ha empujado a algunos intérpretes a «minimizar» sus conexiones con el estructuralismo, hasta el punto límite de contraponer, a la imagen convencional de un Foucault «estructuralista», la de un Foucault «anti-estructuralista». En realidad, el hecho de que nuestro autor, como otros estudiosos, haya rechazado, en un cierto momento la etiqueta de «estructuralista», no constituye aún una buena razón para «desenganchar» a Foucault del estructuralismo, o, peor, para deducir su (substancial) *extrañeza* a él. En efecto, la polémica contra la figura del hombre «como sujeto de libertad y de existencia», la interpretación de lo real a la luz de un sistema de parrillas necesarias y anónimas, el rechazo del historicismo tradicional y de la visión continuista del pasado, la tesis de la "muerte" del hombre, etc. son otros tantos motivos que testimonian la pertenencia de Foucault al «clima» o «paisaje» teórico del estructuralismo.

Por lo demás, como sabemos (§948) ha sido el propio Foucault quien ha presentado su obra como procedente de una especie de «conversión» intelectual a tal movimiento.

Esto no significa, sin embargo que el móvil y recortado filosofar de Foucault pueda ser «encerrado» en la camisa de fuerza del estructuralismo. En efecto, no hay que olvidar que nuestro autor, además de haber encarnado, en los años sesenta, la herejía de un «estructuralismo sin estructuras» (según la definición de Piaget) ha terminado en cierto punto por entrar en *otras* vías. En conclusión, si *por un lado* se puede decir que Foucault entra en la «atmósfera» cultural del estructuralismo —de la cual, en un *determinado* estadio de su pesamiento (representado por *Le parole e le cose)* ha sido una de las voces filosóficamente más importantes, al menos por cuanto se refiere *a algunas* motivaciones de fondo de dicha corriente (comenzando por el antihumanismo y por el anticon-

ciencialismo)— *por otro lado* se puede decir que él, por cuanto se refiere a otro *determinado* estadio de su filosofía (representado por los escritos de los años setenta), entra en una «atmósfera» intelectual ya de tipo *post*-estructuralista.

952. FOUCAULT: DE LA «ARQUEOLOGÍA» DEL SABER A LA «GENEALOGÍA» DEL PODER.

Después de *Le parole e le cose,* Foucault —en dos *Réponses* sobre la epistemología, aparecidas en «Esprit» y en «Cahiers pour l'analyse» en 1968, y en L'archeologie du savoir (1969) — se ha dedicado sobre todo (también a través de «una discreta cantidad de correcciones y de críticas internas») a aclarar el concepto y los principios metodológicos de la «arqueología del saber».

Objeto específico de esta última, precisa el filósofo, son las regularidades discursivas, o sea el conjunto de las reglas, correspondientes a determinados «archivos», que, en una cierta época, determinan la formación de los enunciados generales de la dicibilidad: «El archivo es ante todo la ley de aquello que puede ser dicho, el sistema que govierna la aparición de los enunciados como sucesos únicos. Pero el archivo es también aquello que hace que todas estas cosas dichas no se amontonen hasta el infinito en una multitud amorfa, no se inscriban en una linealidad sin fracturas, y no desaparezcan sólo por casuales accidentalidades externas, sino que se reagrupen en figuras diversas, se ajusten unas con otras según múltiples relaciones, se conserven o se atenúen según regularidades específicas... esto es lo que diferencia *los* discursos en su múltiple existencia y los especifica en su propia duración... esto hace aparecer reglas de una práctica que permite a los enunciados subsistir y al mismo tiempo modificarse regularmente. Es *el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*» (*L'archeologia del sapere,* trad. ital., Milán, 1971, 1ª ed. Bur 1980, ps. 173-74; cfr. *Due risposte sulla epistemologia,* Milán, 1971, ps. 11-12).

Los discursos y los enunciados de los que se ocupa la arqueología en su intento de sacar a la luz los niveles «estratigráficos» que forman nuestro «suelo» cultural, constituyen, según Foucault, un territorio *autosuficiente* y positivo, «que no remite ní a un fundamento histórico-transcendental (por ejemplo, el "progreso de la razón" del neokantismo francés), ní a experiencias pre-determinadas como quisiera la orientación fenomenológico-existencialista, ní a un fundamento empírico o psicológico (los sujetos hablantes y los autores de las obras), ní a un espíritu de la época o a una *Weltanschauung,* como pretenden los críticos que han acercado a Foucault a un historicismo idealístico. Pero tampoco re-

mite a sus causalidades de carácter económico, social o institucional, como quisieran los marxistas... Para la arqueología, pues, los discursos *no son un conjunto de signos* —que remitirían a otra cosa— sino que son perfectamente autosuficientes en cuanto "prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan"» (C. PIANCIOLA, ob. cit., página 122).

En consecuencia, el modelo «arqueológico» de Foucault quiere ser algo distinto de la tradicional historia de las ideas. En efecto, esquematiza nuestro autor, 1) la arqueología no trata de definir los pensamientos y las representaciones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino justament estos mismos discursos, en cuanto prácticas que obedecen a reglas. Ella no trata el discurso como *documento,* como signo de alguna otra cosa, en cuanto se dirige al discurso entendido en su propio espesor, esto es, como un *monumento (L'archeologia del sapere,* cit., p. 184); 2) la arqueología no trata de conectar los discursos a aquello que los precede, los circunda o los sigue (espiando «el momento en el cual han llegado a ser lo que son a partir de aquello que aún no eran» o «el momento en el cual, disolviendo la solidez de su figura, pierden gradualmente su identidad»). Su problema es, en cambio, el de definir los discursos en su *especificidad* y enseñar en qué sentido el conjunto de reglas que ellos ponen en su marcha es irreductible a cualquier otro (*Ib.*); 3) a la arqueología, no le interesa el hecho del sujeto creador, en cuanto razón de ser de una obra y el principio de su unidad. Ella no es ni psicología ni sociología, ni más genéricamente antropología de la creación, puesto que se limita a definir tipos y reglas de prácticas discursivas que «atraviesan» obras individuales *(Ib.,* ps. 184-85); 4) en fin, la arqueología no trata de restituir aquello que se ha podido pensar, querer, ambicionar por parte de los hombres en el mismo momento en que proferían el discurso. No pretende esconderse en la ambigua modestia de una lectura que deje volver, en su pureza, la luz lejana y casi apagada del origen. En cambio, ella «no es el retorno al secreto del origen; es la descripción sistemática de un discurso-objeto» *(Ib.,* p. 185).

En los años sesenta, a partir de la lección inaugural en el College de France *(L'ordre du discours,* 1970), el pensamiento de nuestro autor sufre un cambio, que encuentra su expresión metodológica y temática en escritos como: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975), *La voluntad de saber* (1976) y *Microfísica del poder* (1997). En efecto, convencido de que detrás de los discursos, es más, *en los* discursos, está ya actuando el poder —reconocido en última instancia como apriori del apriori histórico— Foucault traslada su atención del plano de los discursos al de las formas de dominio, mostrando cómo verdad y saber están insertados desde siempre en estrategias de poder que los condicionan y los guían. De este modo, a partir de la primitiva «arqueología del saber»

Foucault llega a una «genealogia del poder», o sea a un análisis genético-estructural de los microsistemas de poder presentes en la sociedad contemporànea. Análisis que tiene como objeto la resistencia ante los mismos: «Llamamos genealogía al acoplamiento de las memorias locales, que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y de la utilización de este saber en las tácticas actuales» *(Microfisica delpotere,* Turín, 1977, p. 168).

Este cambio presenta indudablemente nexos de continuidad con la producción precedente de nuestro autor, interesada desde siempre en las relaciones entre saber y poder. En efecto, desde la *Historia de la locura* en adelante, Foucault ha tratado de mostrar cómo el saber es portador de poder, o sea de procedimientos de selección y de interdicción, dirigidos a impedir una libre proliferación de discursos, unos procedimientos en los cuales el manicomio y la clínica son manifestaciones materiales o consecuencias visibles. Tanto es así que el trabajo de Foucault ha querido ser un esfuerzo de rehabilitación de los «saberes sometidos» *(Ib.,* p. 166), o sea una excavación arqueológica dirigida a desenterrar *(Ib.,* p. 171) los discursos golpeados por la conjura del silencio. Sin embargo, si a finales de los años sesenta él ha mostrado considerar *determinantes* las prácticas del saber, ahora demuestra considerar determinantes las del poder: «Foucault comprende que las prácticas discursivas son en realidad dependientes de las prácticas no discursivas, o sea que, en última instancia, son las estructuras políticas las que determinan las reglas según las cuales es posible hablar» (P. VERONESI, *Introduzione a Foucault: Upotere e la parola,* textos antológicos, Bolonia, 1978, p. 3). Esto no significa, sin embargo, que nuestro autor intente establecer, entre saber y poder, una relación de causa-efecto, o sea una relación adialéctica de sentido único. En efecto, desde su punto de vista, saber y poder, más allá de cualquier dualismo simplista entre prácticas discursivas y no discursivas, aparecen como «formas inseparables que se reproducen recíprocamente» *(Ib.,* p. 7), en cuanto el poder se organiza siempre en un saber y el saber se concretiza siempre en un poder: «En realidad tengo la impresión de que existe, he tratado de explicarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No hay que contentarse con decir que el poder necesita de este o de aquel descubrimiento, de esta o de aquella forma de saber, sino que ejercitar el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. No se puede entender nada del saber económico si no se sabe cómo se ejerce, en lo cotidiano, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber y, viceversa, el saber trae consigo efectos de poder» *(Microfisica del potere,* cit., p. 133).

Si bien esta fase de pensamiento de Foucault refleja la atmósfera politicoeconómica del sesenta y ocho (y sus ataques contra el poder) ella,

más que moverse tras la estela de Marx, lo hace tras las huellas de Nietzsche. Como hemos ya indicado, Heidegger y Nietzsche representan dos estudiosos con los cuales nuestro autor no ha dejado nunca de con-filosofar y de los que ha obtenido una vez y otra determinadas sugerencias especulativas: «No he escrito nunca nada sobre Heidegger y he escrito sobre Nietzsche sólo un breve artículo, pero no obstante son los dos autores que más he leído» (entrevista concedida a «Les Nouvelles», 28/VI-5/VII 1984, p. 40. El artículo al cual se hace referencia es *Nietzsche, la genealogie, l'histoire*, 1971). En particular, por cuanto se refiere al teórico del superhombre, Foucault escribe: «Nietzsche es quien ha dado, como objetivo esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras, para Marx era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin que, para hacerlo, lo encerrara en el interior de una teoría política» *(Microfisica delpotere,* cit., p. 135). De Nietzsche, Foucault deriva, en primer lugar, la idea según la cual no existe la «verdad», sino la «voluntad de la verdad», o sea un plano de poder que se expresa en forma de saber. En segundo lugar, toma la concepción del individuo como *quantum* de potencia. Sobre esta base, Foucault llega a contemplar, en toda relación social, una determinada relación de poder (y por lo tanto de dominio), y a ver, en el poder mismo, la «relación de las relaciones» (cfr. F. EWALD, *Anatomie et corps politiques,* en «Critique», n. 343, París, 1975, ps. 1228-265), o sea la función que anima, ordena y categoriza la vida asociada, desarrollando, en el plano de las relaciones interhumanas, una función análoga a la ejercida por el *Ich denke* de Kant en el plano cognoscitivo (cfr. E. CORRADI, ob. cit., p. 227), incluso si, a diferencia de cuanto sucede con Kant, las modalidades ordenadoras de la forma-poder de Foucault son ilimitadas y mutables, y no implican una referencia privilegiada al sujeto. Es más, de-subjetivizando el concepto de poder, Foucault afirma que éste constituye una trama impersonal de las relaciones, que van más allá de la voluntad y de los planes conscientes de los individuos.

«Las relaciones de poder» escribe nuestro autor, «son a un tiempo intencionales y no subjetivas», porque aun siendo «atravesadas, de parte a parte, por un cálculo», no por esto nacen «de la elección o de la decisión de un sujeto individual» *(La volontà di sapere,* trad. ital., Milán, 1978, p. 84). En efecto, las relaciones de poder tienen el carácter de las «grandes estrategias anónimas» *(Ib.)* y de ellas se puede decir «que no hay nadie que las haya concebido y muy pocos los que las hayan formulado» *(Ib.).* En consecuencia, en armonía con la primacía estructuralista de la *relación* (respecto al individuo) y de la *función objetiva* (respecto al conocimiento subjetivo), Foucault se declara interesado programáticamente en los mecanismos de poder en cuanto tales, independientemente de su vivencia interior y de sus motivaciones conscien-

ciales, como podrían ser, por ejemplo, «la curiosidad de una indiscreción, la malicia de un niño, el apetito de saber de un filòsofo que quiere recorrer este museo de la vida humana, o la curiosidad de aquellos que encuentran placer en espiar y castigar» (*Sorvegliare e punire,* Turín, 1976, página 220).

953. FOUCAULT: TEORÍAS Y MECANISMOS DEL PODER.

El análisis foucaultiano del poder presupone en su base un esfuerzo de distanciamiento crítico de los otros análisis o teorías del poder. En dos lecciones de enero de 1977, publicadas en *Microfísica del poder,* Foucault declara que la concepción jurídico-liberal y la marxista clásica tienen en común un mismo «economicismo» de fondo. En efecto, si en el primer caso el poder es considerado como un bien, que se puede transferir y alienar (totalmente o parcialmente) a través de un acto jurídico que comporta un cambio contractual, en el segundo caso, el poder es interpretado como fruto de un dominio de clase correspondiente a determinadas relaciones de producción. En otros términos, si en la visión jurídico-liberal el poder político encuentra en el proceso del intercambio y de la circulación de bienes su «modelo formal», en la óptica marxista encuentra en la economía «su razón de ser histórica y el principio... de su funcionamiento actual» (ob. cit., ps. 173-74).

Como alternativa a estos dos modelos, observa Foucault, «Disponemos ante todo de la afirmación de que el poder no se da, no se concibe ni se recobra, sino que se ejerce y no existe más que en acto. Disponemos también de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento y reproducción de las relaciones económicas, sino ante todo una relación de fuerza» (*Ib.,* p. 174). Ahora, suponiendo que el poder refleja *relaciones de fuerza y* consiste en su ejercicio, ¿cuál es su mecánica? Foucault contesta que a partir del momento en que nos queremos liberar de los esquemas económicos para analizar el poder nos encontramos ante «dos hipótesis básicas: por una parte; los mecanismos de poder serían la represión, hipótesis que llamaría por comodidad la hipótesis de Reich; y por otra parte, la base de la relación de poder sería el encuentro belicoso de fuerzas, hipótesis que llamaría, también por comodidad, la hipótesis de Nietzsche» (*Ib.,* p. 175). Entre estas hipótesis Foucault elige la segunda. En efecto, a partir de *Sourveller et punir* él ha ido afirmando que el poder no tiene sólo la función *negativa* de «reprimir», sino también la *positiva* de «producir» (§954). Es más, como observa Merquior, el poder, según Foucault, «"produce" antes que reprimir, sobre todo porque aquello que reprime —las personas— son ya, en una amplia medida, sus "productos"» (ob. cit., p. 115).

Aclarado esto, la única manera adecuada para entender el poder es considerándolo no en términos económicos o represivos, sino como lucha, choque, guerra. «El poder», escribe Foucault parafraseando el dicho de Clausewitz, «es la guerra, la guerra continuada con otros medios» *(Microfisica del potere*, cit., p. 175). En efecto, precisa nuestro autor, «si es verdad que el poder político detiene la guerra, hacer reinar o intentar hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es de ningún modo para suspender los efectos de la guerra... el poder político, en esta hipótesis, tendría el rol de inscribir de nuevo, perpetuamente, esta relación de fuerzas a través de una especie de guerra silenciosa, y de inscribirlo en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros» *(Ib.).*

Según Foucault el poder no es sólo impersonal y económico (§952) sino también omnipotente y omnicomprensivo, puesto que representa una especie de «máquina diabólica» que coge a todos en sus engranajes. Una imagen que expresa bien tal identidad o característica del poder entendido modernamente es el *Panopticon* de J. Bentham, esto es, un lugar utópico de reclusión en forma de anillo que en virtud de una torre erigida en su centro permite vigilar «los prisioneros de sus celdas circundantes, las cuales acaban por «interiorizar» y ejercer sobre sí la mirada reguladora del poder (cfr. *L'occhio del potere*, prefacio de Foucault a J. BETHAM, *Panopticon*, trad. ital., Venecia, 1983, ps. 7-30). La referencia al modelo «panóptico» —que sirve para subrayar eficazmente la omnipresencia del poder y de su «mirada»— no supone sin embargo la idea de un centro estatal o social del poder, o bien de una suprema «estancia de los golpes» de la cual dependería capilarmente la vida en común. En efecto, según nuestro autor, el poder, en cuanto omnipresente, no tiene «un lugar» preciso y privilegiado de residencia, puesto que vive en todas partes y «se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones desiguales y móviles» *(La volontà del sapere*, cit., p. 83). En consecuencia, el carácter omniinvasor del poder tiene un sentido muy distinto del habitual y del teorizado por los filósofos de la Escuela de Frankfurt: «Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de agruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se reproduce a cada instante, en cada punto, o más bien en toda relación entre un punto y otro. El poder está en cualquier lugar: no porque englobe todo, sino porque viene de cualquier lugar» *(Ib.*, p. 82; cursivas nuestras).

En otros términos, el poder del cual habla Foucault es aquella fuerza difusa que está en la base del «panoptismo diario» que informa a la sociedad: del manicomio a la escuela, de la oficina a la prisión (a cuyos mecanismos funcionales está dedicado el análisis de *Vigilar y castigar).* En consecuencia, puntualiza Foucault, «con "poder" no quiero decir "El Poder", como conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan

la sumisión de los ciudadanos en un Estado determinado. Con "poder", no entiendo tampoco un tipo de sometimiento, que en oposición tendría la forma de la regla. Ni entiendo, en fin, un sistema general de dominio ejercido por un elemento o por un grupo sobre otro» (*Ib.*); «el poder no es una institución, y no es una estructura, no es una cierta potencia de la cual algunos estarían dotados: es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dotada» (*Ib., p.* 83). En conclusión, el poder se identifica con el plexo relacional y la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes a una determinada sociedad: «Con el término poder me parece que se debe entender ante todo la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes en el campo en que se ejercen y constituidas por su organización: el juego que a través de luchas y choques incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que estas relaciones de fuerza encuentran unas en otras, para formar una cadena o un sistema, o, al contrario, las diferencias, las contradicciones que las aislan unas de las otras; las estrategias, en fin, con las cuales realizan sus efectos, y cuyo diseño general o cuya cristalización institucional toman forma en los aparatos estatales en la redacción de las leyes, en las hegemonías sociales» (*Ib.,* p. 82).

La novedad de esta teoría foucaultiana (que según algunos estudiosos sería la parte mejor de su obra) resulta evidente sobre todo si se compara con la doctrina marxista tradicional. La actitud de Foucault frente a Marx es doble. En efecto, por un lado él se refiere a éste como a un maestro y como al clásico por excelencia del pensamiento moderno: «Yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y puesto que la gente no es *capaz* de reconocer los textos de Marx, paso por ser aquel que no lo cita. Un físico, cuando trabaja en física, ¿tiene quizás la necesidad de nombrar a Newton o a Einstein? Los utiliza, pero no tiene la necesidad de las comillas, de notas a pie de página o de una aprobación elogiástica que pruebe hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro. Y puesto que los otros físicos conocen lo que ha hecho Einstein, lo que ha inventado y demostrado, lo reconocen enseguida. Es imposible hacer historia sin utilizar una escuela de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En el límite, nos podríamos preguntar qué diferencia hay entre un ser histórico y un ser marxista» (*Metafisica del potere,* cit., p. 134). Por otro lado, Foucault considera a Marx superado bajo muchos (y substanciales) puntos de vista.

Al fundador del socialismo científico Foucault, como hemos visto, le reprocha ante todo la orientación economicista, o sea la idea del poder como «superestructura» y la subordinación de las formas políticas a las económicas. Tras la huellas de Nietzsche, Foucault defiende en cambio el carácter *estructural* del poder, concebido como realidad fundado-

ra de la vida asociada (en cuyo interior no es tanto la relación de producción lo que rige el poder, sino la forma del poder lo que consiente la «obtención de bienes»). En segundo lugar, nuestro autor reprocha a Marx la orientación *macrofísica,* o sea la tendencia a desatender las relaciones de poder elemental y local en favor de las grandes relaciones de fuerza encarnadas por las clases sociales y su proyección política que sería el Estado. Rechazando la opinión común de que «el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor "representan" un poder estatal el cual a su vez "representaría" los intereses de una clase» (Entrevista con L. Finas, «La Quinzaine Littéraire» 1977, 1, p. 5 y «L'Express», Foucault excluye que el poder «dependa» del Estado —y por consiguiente de la clase en el poder— y esté localizado principalmente en sus «aparatos». Coherentemente con su perspectiva «microfísica», él afirma en cambio la dependencia de los macro-mecanismos estatales respecto de los micro-mecanismos sociales: «No quiero decir que el Estado no sea importante; lo que quiero decir es que las relaciones de poder y en consecuencia el análisis que se tiene que hacer debe ir más allá del cuadro del Estado. Debe hacerlo en dos sentidos; ante todo porque el Estado, incluso con su omnipotencia, incluso con sus aparatos, está bien lejos de cubrir todo el campo real de las relaciones de poder; y después porque el Estado no puede funcionar más que sobre la base de relaciones de poder preexistentes. El Estado es superestructural en relación con toda una serie de redes de poder que pasan a través de los cuerpos, la sexualidad, la familia, las actitudes, los saberes, las técnicas...» *(Microfisica del potere,* cit., página 16).

En tercer lugar, y en conexión con cuanto se ha dicho, Foucault critica a Marx por su tendencia a pensar en términos de oposiciones globales y binarias (Estado-subditos, dominadores-dominados, burguesía-proleteriado), o sea por el dualismo entre «sujeto» y «objeto» de poder (con la correspondiente «dramatización maniquea de la historia). En realidad, según nuestro autor, en la realidad microfísica de lo cotidiano no son posibles grandes particiones entre dominadores y dominados, puesto que cada individuo o grupo es, simuntáneamente, lo uno *y* lo otro (por ejemplo, el obrero que toma el poder en la fábrica, pero lo ejerce a su vez en familia o en el ámbito del sindicato o del partido). El rechazo de la teoría marxista del poder esta acompañado por un rechazo paralelo del método y de las finalidades de la lucha marxista contra el poder. Las posiciones que nuestro autor pone bajo acusación son sobre todo: 1) la identificación de la lucha contra el poder con la lucha contra el Estado; 2) la centralidad revolucionaria de la clase obrera; 3) la organización sindical y política como instrumento de lucha; 4) el socialismo entendido como «proyecto» total. Por cuanto se refiere al primer punto, la concepción foucaultiana de la relación Estado-poder, es muy dis-

tinta de la marxista. En efecto, según Foucault, mientras el poder es organización *positiva* de la vida (y no simple represión), el Estado es una «integración institucional de las relaciones de poder» *(La volontà di sapere,* cit., p. 86), que expresa el nivel «general» del dominio y que posee una función *negativa* de interdicción. En consecuencia, situarse en el nivel «general» del Estado significa, según Foucault, alienarse en la abstracción y no darse cuenta de que si el poder es siempre «local», la crítica a él no podrá ser más que «local», o sea conducida en los poros efectivos de la sociedad. Tanto es así que los comunistas, partiendo de la falsa idea según la cual el poder se localizaría principalmente en el Estado y en sus aparatos, se han limitado a una simple gestión del poder estatal «en nombre» de otra clase, sin tocar los mecanismos de dominio operantes en el plano concreto de la praxis cotidiana. De ahí la «paradoja» de las revoluciones marxistas-leninistas de nuestro siglo, las cuales, en lugar de derribar el poder, se han limitado a *substituir* un cierto poder por otro.

Por cuanto se refiere al segundo punto, Foucault opina que, no habiendo un lugar privilegiado del poder, no existen tampoco los lugares privilegiados de *resistencia* a él, como serían «el proletariado» del marxismo clásico o los «oprimidos por el Sistema» de cierta sociología de tipo frankfurtés. En efecto, si las relaciones de poder «no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia», estos últimos estarán presentes *por todas partes:* «No hay por lo tanto respecto al poder un lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas la rebeliones, ley pura del revolucionario, sino algunas resistencias que son ejemplos de tipo: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvages, solitarias, concertadas, deslizantes, violentas, irreductibles, prontas al compromiso, interesadas o sacrificadas...» *(Ib.,* página 85).

Estos puntos móviles de resistencia, que representan el inevitable envés de la medalla del poder, constituyen, en su conjunto, aquello que Foucault denomina la «plebe», entendiendo, con esta expresión, no una realidad sociológica definida, sino aquel elemento «que escapa en cierto modo a las relaciones de poder» y que se halla presente «en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos» *(Poteri e strategie,* en *«Les Révoltes Logiques»* n. 4, 1877, ps. 89-07 y en «Aut Aut», n. 164, 1978, ps. 22-30). En otras palabras, la base para una lucha de hecho contra el poder no reside en *una* clase —elevada a único y mitificado lugar de todas las represiones— sino en el elemento plebeyo (que se conecta al «cuerpo») presente en *todo* individuo de *cualquier* grupo, clase o cuerpo social. Según nuestro autor, como la trama de las relaciones de poder acaba por unir fuerzas distintas, así la trama de las relaciones de resistencia acaba por coagular elementos diversos: «es probablemente la codificación estratégica de estos puntos de resistencia lo que

hace posible una revolución, un poco como el Estado descansa en la integración institucional de las relaciones de poder» *(La volontà di sapere,* cit., p. 86). Esto no significa que Foucault crea en «macrofísicos» encuentros frontales entre fuerzas homogéneas y antitéticas, o en «dialécticos» saltos revolucionarios. A su juicio, la realidad consueta de la historia es otra: «los puntos, los nudos, los focos de resistencia están diseminados con mayor o menor densidad en el tiempo y en el espacio, haciendo sublevar a veces grupos o individuos de un modo definitivo, encendiendo de improviso ciertas partes del cuerpo ciertos momentos de la vida, ciertos tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, divisiones binarias y compactas? Tal vez. Pero mucho más a menudo nos encontramos con puntos de resistencia móviles y transitorios...» *(Ib.,* página 85).

Por cuanto se refiere a la organización sindical y política, Foucault opina que sindicato y partido compartan inevitables formas de sujección burocrática de los individuos a determinados mecanismos de poder: «Es fácil constatar cómo, para Foucault, cualquiera que sea el grupo de relaciones que se estabiliza alrededor de un proyecto implica enseguida la codificación de relaciones de poder. Así, ni el partido ni el sindicato pueden conducir un proyecto en cuanto el proyecto mismo es expresión de las relaciones de poder, de una codificación de relaciones de poder. Viceversa, la lucha contra el poder debe ser *nómada:* o sea, no organizada en un proyecto, ni en una institución, sino desarrollándose siguiendo la toma de poder para contrastarla, para oponerle resistencia» (V. COTESTA, ob. cit., p. 165). Esta desconfianza ante todo aquello que es «institución», «organización», «plan», «codificación», etc. explica la desconfianza de Foucault en relación con el «proyecto socialista», el cual, al igual de toda utopía, le parece peligrosamente totalizante y destinado a reproducir al infinito las formas de poder que se quiere derribar. En conclusión: «un proyecto socialista, en la perspectiva de Foucault, no se aparta del capitalista. Se presenta en cualquier caso como una forma de dominio de los individuos. La crítica al capitalismo en nombre de la "racionalidad" de este proyecto no somete a discusión la forma del poder. Sigue estando en su interior» *(Ib.,* p. 169).

En consecuencia, más que en la línea del pensamiento revolucionario tradicional, la «geneología» de Foucault se mueve en el horizonte de un *neo-anarquismo* post-marxista basado en la idea de un *descentrado* y *nunca concluido* proceso de lucha contra los aspectos «microfísicos» y sin rostro del poder cotidiano.

954. FOUCAULT: CUERPO, SABER Y PODER EN LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. DE LA «MUERTE DEL HOMBRE» A UNA NUEVA PROBLEMÁTICA DE LA SUBJETIVIDAD.

La última fase de la producción teórica e histórica de Foucault está estrechamente conectada con la filosofía del poder de la cual se ha hablado en el párrafo anterior y se caracteriza por una original reconsideración de la historia de la sexualidad a la luz de los nexos entre poder, saber y placer (y de la problemática —siempre central en nuestro autor— del emerger del sujeto «moderno».

La hipótesis metodológica subyacente a *La voluntad de saber,* el volumen que abre l'*Histoirede la sexualité,* es parecida a otras «genealogías» foucaultianas: la sexualidad, análogamente al hombre de *Les moís et le choses*, es una invención «reciente», de la cual puede identificarse históricamente el nacimiento y prever la muerte. Obviamente, la sexualidad de la que habla Foucault no es la sexualidad en cuanto tal, sino la sexualidad como objeto de saber y dispositivo de poder, o sea como el conjunto de las estrategias desarrolladas por el Occidente moderno para tener sometidos, a través de un saber-que-es-poder, los cuerpos de los hombres: «Los lectores que esperaran aprender de qué modo la gente durante siglos ha hecho el amor o cómo se le ha prohibido hacerlo — advierte Foucault en el prólogo de la edición italiana— pueden quedar desilusionados. No he querido hacer una historia de los comportamientos sexuales en las sociedades occidentales, sino tratar un tema mucho más austero y circunscrito: ¿de qué modo estos comportamientos han llegado a ser objeto de saber? ¿Cómo, o sea por qué vías y por qué razones, se ha organizado este campo de conocimiento que, con una palabra reciente, la llamamos "sexualidad"? Aquello que los lectores encontrarán aquí es la génesis de un saber — un saber que quisiera ligar de nuevo sus raíces, en las instituciones religiosas, en las formas pedagógicas, en las prácticas médicas, en las estructuras familiares, allá donde se ha formado, pero también en los efectos de coerción que ha podido tener sobre los individuos, una vez que los había persuadido del deber de descubrir en sí mismos la fuerza secreta y peligrosa de una "sexualidad" *(La volontà di sapere,* trad. ital., Milán, 1978, p. 7). Está claro que la «coerción» aludida en la que se concretiza el moderno *dispositif* sobre el sexo debe ser entendida según el característico esquema «microfísico» de Foucault, o sea de acuerdo con una red anónima de reglas y de prescripciones, sea negativas (que instituyen aquello que no es lícito hacer) sea positivas (que instituye aquello que está bien hacer). En todo caso, «no hay una estrategia única, general, que sirva a toda la sociedad y se refiera de modo uniforme a todas las manifestaciones del sexo» *(Ib.,* p. 92); «hay que hacer aún un paso, renunciar al personaje del Príncipe y descifrar

los mecanismos de poder a partir de una estrategia inmanente de relaciones de fuerza» *(Ib.,* p. 86); «antes que reconducir a la forma única del Gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo, todas las miradas inquietas que se dirigen hacia él y todos los escondrijos por los que se cancela toda posibilidad de conocimiento, se trata de sumergir la abundante producción de los discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder multiformes y móviles» *(Ib.,* p. 87).

En consecuencia, el análisis de Foucault versará sobre los llamados «centros locales» del*pouvoir-savoir*, por ejemplo sobre las relaciones que se establecen entre penitente y confesor, fiel y director de conciencia, niño y educador, etc. El reúne de todos modos «cuatro grandes conjuntos estratégicos» que, a partir del siglo XVIII, habrían desarrollado, respecto al sexo, dispositivos específicos de saber y de poder. Tales conjuntos se concretizan en la «Histerización del cuerpo de la mujer» en la «Pedagogización del sexo del niño», en la «Socialización de las conductas procreadoras» y en la «Psiquiatrización del placer perverso» *(Ib.,* ps. 92-93). De este modo, en la preocupación del sexo, que crece durante todo el siglo XIX, se delinean «cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, destino, punto de unión para las operaciones del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso; cada una es el correlato de una de estas estrategias que, cada cual a su modo, han atravesado y utilizado el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres» *(Ib.,* ps. 93-94).

La tesis de Foucault acerca de la «mise en discours» del sexo por parte de nuestra civilización («el discurso del sexo, desde hace ya tres siglos, se ha multiplicado más bien que enrarecido» *Ib.,* p. 49), parece chocar contra la difundida opinión según la cual el sexo, desde la Contrarreforma hasta los tiempos actuales, habría estado substancialmente «prohibido» y puesto bajo silencio. En realidad, replica Foucault, *también* los modos negativos de relacionarse con el sexo (como prohibiciones o censuras) presupone una «atención» positiva hacia él, traduciéndose de hecho, como sucede en la católica «confesión de la carne» católica, en una desmesurada «proliferación» de discursos *sobre* el sexo, o sea en una «incitación» sistemática a hablar de él. Tomamos el ejemplo de la pastoral católica —dice Foucault— y del sacramento de la penitencia después del Concilio de Trento. Ciertamente, las demandas formuladas en los manuales de confesión del Medioevo y un buen número de las que se hacían en el siglo XVII pierden fuerza, en cuanto «se evita entrar en los particulares que algunos, como Sánchez o Tamburini, creyeron durante mucho tiempo indispensables para una confesión completa: posición correspondiente de las parejas, actitudes, gestos, tocamientos, momento exacto del placer — todo un recorrido meticuloso del acto sexual en su misma operación. La discreción se recomendaba cada vez con más insistencia» *(Ib.,*

p. 20). Pero si la lengua puede ser castigada, continúa nuestro autor, la extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer, porque la Contrarreforma se esfuerza en todos los países en acelerar el ritmo de la confesión anual, dando cada vez más importancia a los pecados del sexo: «pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, placeres, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo esto debe entrar ya, y en los particulares, en las prácticas respectivas de la confesión y de la dirección de conciencia. El sexo, según la nueva pastoral, ya no debe ser nombrado sin prudencia... se debe decir todo» *(Ib.,* p. 21). El individuo moderno se transforma, a principios de los tiempos modernos, en un experto del arte de examinar sus propios impulsos prohibidos y sus propias «intenciones» pecaminosas: «El hombre, en Occidente, se ha convertido en una bestia de confesión» *(Ib.,* p. 55).

Tomemos otro ejemplo: el de los centros de enseñanza del siglo XVIII. A primera vista, observa Foucault, se puede tener la impresión de que no se tiene en cuenta el sexo. «Pero basta echar una mirada sobre los dispositivos arquitectculturales sobre los reglamentos de disciplina y sobre toda la organización interior: nunca dejan de hablar de él. Los constructores han pensado en ello, y explícitamente. Los organizadores lo toman en consideración de un modo permanente. Todos los detentores de una parte de autoridad están en estado de alarma constante, que la organización, las precauciones tomadas, el juego de los castigos y de las responsabilidades renuevan sin tregua. El espacio de la clase, la forma de las mesas, la disposición de los patios de recreo, la distribución de los dormitorios (con o sin paredes divisorias, con o sin cortinas), los reglamentos de vigilancia previstos en el momento de ir a la cama y durante el sueño, todo esto remite, del modo más prolijo, a la sexualidad de los niños *(Ib.,* p. 29). En síntesis, desde el punto de vista de Foucault, la prohibición oficial del sexo, en los últimos siglos, no sería más que «una trampa y una coartada, para esconder la consagración de toda una cultura al imperativo sexual (J. BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault,* Bolonia, 1977, p. 71).

En este punto, resulta evidente cómo el discurso desarrollado en la *Voluntad de saber* esté en neta contraposición a la llamada «hipótesis represiva» de raíz reichiana y freudo-marxista, según la cual el poder, en la era capitalista-moderna habría puesto en marcha un dispositivo de prohibición del sexo *tout-court*: «Entendámonos bien; no pretendo negar que el sexo ha sido prohibido, blocado, enmascarado o desconocido desde la edad clásica en adelante; tampoco quiero decir que a partir de aquel momento lo ha sido menos que en el pasado. No digo por lo tanto que la prohibición del sexo sea una ilusión, sino que es una ilusión hacer de ella el elemento fundamental y constitutivo a partir del cual se podría escribir la historia de lo que se ha dicho a propósito del sexo desde el

inicio de la edad moderna. Todos estos elementos negativos —prohibiciones, rechazos, censuras, negaciones— que la hipótesis represiva reúne en un gran mecanismo central, destinado a decir no, son probablemente sólo elementos que desarrollan un rol local y táctico en una transposición en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que está lejos de reducirse a ellos» *(Ib.,* p. 17). En otras palabras, el límite de la «difundidísima» hipótesis represiva (recuperada por Marcuse) consistiría en no haber comprendido que los mecanismos que ponen en el bando oficial el sexo también forman parte, si bien se mira, de un diseño estratégico total, aunque esté articulado microfísicamente, dirigido a dar importancia a la sexualidad y a favorecer una verdadera «explosión discursiva» en torno a ella: «Lo esencial es la multiplicación de los discursos sobre el sexo, en el campo de ejercicio mismo del poder: la incitación institucional a hablar de él, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder a oir hablar de él y a hacerlo hablar en la forma de la articulación explícita y de los particulares indefinidamente acumulados» *(Ib.,* página 20).

Este programa de «incitación» al *deseo* del sexo, a partir del siglo XIX ha acabado desembocando en una verdadera exasperación (en positivo) de éste, o sea en un imperativo a la sexualidad. En efecto, «creando aquel elemento imaginario que es el "sexo"» *(Ib.,* p. 139) asumido como hecho de «significante único y significado universal» *(Ib.,* p. 137), el moderno dispositivo de sexualidad ha suscitado el «deso de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo en discurso, de formularlo en verdad. Ha constituido "el sexo" como deseable. Y esta deseabilidad del sexo fija a cada uno de nosotros en el imperativo de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder» *(Ib.,* p. 139). Tanto es así que esta voluntad de saber *sobre* el sexo, que de hecho funciona como medio para introducir efectos de poder en los contactos de placer entre los cuerpos (y de la cual es una manifestación el mismo psicoanálisis), en tiempos recientes se ha concretizado no sólo en una «monarquía del sexo», sino también en una promesa ficticia de «liberación» humana *a través* del sexo mismo: «Se evocan a menudo innumerables procedimientos a través de los cuales el Cristianismo antiguo nos había hecho detestar el cuerpo; pero pensemos un poco en todas estas astucias con las cuales, desde hace muchos siglos, hemos sido empujados a amar el sexo, con las cuales se ha hecho deseable su conocimiento, y precioso aquello que se dice de él; con las cuales hemos sido incitados incluso a poner en marcha todas nuestras capacidades para sorprenderlo, y atados al deber de extraer la verdad de él; con las cuales hemos sido inculpados por haberlo desconocido durante mucho tiempo. Es de estas astucias, de lo que, hoy, deberíamos sorprendernos. Y debemos pensar que un día, quizás, en otra economía de los cuerpos y de los placeres, ya no

se entenderá bien cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, han conseguido sometemos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos al deber sin fin de forzar su secreto y de arrancar a esta sombra las confesiones más verdaderas. Ironía de este dispositivo: nos hace creer que de él depende nuestra "liberación"» *(Ib.,* ps. 141-42).

En verdad, advierte Foucault, mostrando cómo su objetivo polémico no es el sexo o la carne, sino el dispositivo y el deseo (artificial) del sexo, no hay que creer que, aceptando el sexo, se rechaza el poder; al contrario, se sigue en el hilo del dispositivo general de sexualidad. Es necesario liberarse de la institución del sexo si se quiere hacer frente a los pretextos del poder, con un vuelco táctico de los diversos mecanismos de la sexualidad, los cuerpos, los placeres, los saberes, en su multiplicidad y en su posibilidad de resistencia. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres» *(Ib.,* p. 140). Después de un intervalo de algunos años, nuestro autor, en el año mismo de su muerte (1948), publicó *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí.* En estos dos volúmenes, que constituyen la continuación de su investigación acerca de la sexualidad, Foucault ha cambiado, por lo menos en parte, el proyecto inicial de su obra, retrotayendo en el tiempo el objeto de su propia investigación. En lugar de partir de la pastoral católica —que deja de servir de punto de partida, para ser punto de llegada— Foucault parte ahora de la Grecia clásica, mostrando cómo en ella la esfera sexual no es separable de un núcleo de prácticas y de «tecnologías del sí» que conciernen al cuerpo y a la vida familiar y social. *El uso de los placeres (L'usage des plaisirs*) se mueve en el campo de la «moral», enfocando aquel ideal del dominio de sí que está en la cima de la escala de valores del mundo griego. *El cuidado de sí (Le souci de soi)* se detiene en la vida romana de los primeros siglos después de Cristo y estudia el paso del ideal helénico del «dominio de sí» al nuevo ideal del «cuidado de sí» *(cura sui*)— focalizando sus efectos en la vida de pareja, en el matrimonio y en las prácticas sexuales. La foucaultiana *Histoire de la sexualité* acaba con *Les aveux de la chair,* un volumen (hasta ahora inédito) referente al Cristianismo y a los Padres de la Iglesia.

Al término de la filosofía foucaultiana del poder y de la sexualidad no puede dejar de surgir, una vez más, la cuestión del «sujeto». En efecto, si por un lado Foucault ha querido ser el teórico de la muerte del hombre y ha querido pensar en el vacío del sujeto desaparecido —ahora ya disuelto, como «puñado de arena», por las prácticas anónimas del saber y del poder— por otro lado, sobre todo en los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad,* ha parecido prestar mayor «atención» al sujeto y a sus modalidades de autoconstitución, aunque sea a partir de

determinadas prácticas: «Una subjetividad sin Sujeto, por lo tanto, o sea un sujeto que actúa en el espacio de sus prácticas, que se constituye en el horizonte de sus problematizaciones: la figura propuesta por Foucault llega a ser al fin, en el *Uso de los placeres* y en *El cuidado de sí,* la de un sujeto que *se* edifica, *se* construye en sus prácticas... Sin su *libre* (noción insensata, sobre todo para el historiador) el sujeto, para Foucault, es con todo capaz de imaginación y de proyecto. El campo en el cual se ejerce esta continua transformación es precisamente el campo de las prácticas históricas. Se podría hablar entonces de constitución y de transformación histórica de sujetos únicos, de un conflicto interminable con el cual el sujeto reelabora y transforma las coordenadas de su subjetividad» (A. DAL LAGO, *Un metodo nella follia,* en AA. Vv., *Effetto Foucault,* Milán , 1986, p. 65). Tanto es así que nuestro autor, en un apéndice a un estudio de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, con una tesis que a algunos les ha parecido una especie de testamento filosófico, ha proclamado recientemente: «Debemos promover nuevas formas de subjetividad, renegando del tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante muchos siglos» (H. L. DREYFUS y P. RABINOW, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982, trad. francesa en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, 1985, ps. 301-302).

Sobre esta nueva problemática del pensamiento de Foucault —o sea sobre el «lugar del sujeto»— se ha fijado la atención de las críticas más recientes, en particular de las más sensibles al «efecto Foucault». Escribe, por ejemplo, Pier Aldo Rovatti: «Reaparece aquí la cuestión de la subjetividad, que a mí me parece el verdadero tema del último Foucault. Él ha mostrado, tanto describiendo el "panopticon" benthamiano como la historia de la "confesión", que la idea moderna de sujeto se producía como efecto de múltiples prácticas de poder y de saber y por lo tanto que se trataba de una "construcción" a despecho de todo mito fundador de la subjetividad. Pero él después ha afirmado que hoy el problema principal es el de localizar nuevas formas de subjetividad. ¿Cuáles pueden ser los rasgos de una identidad que se substrae a la "construcción" del sujeto? ¿Qué es un sujeto en la época de la microfísica de los poderes? Es hipotetizable que esta pregunta haya seguido trabajando durante mucho tiempo y silenciosamente entre las líneas de los libros y de los ensayos de Foucault; y que, al fin, a través de la vuelta a lo largo de la sexualidad y una retrotracción histórica más acá del nacimiento del individuo moderno, haya encontrado el camino, no para una respuesta, sino para dibujarse explícitamente en el centro de un horizonte teórico que parecía excluirla» (AA. Vv, *Effetto Foucault,* cit., p. 12).

Después de partir de una proclamación estructuralista de la muerte del hombre y del sujeto, el último Foucault parece, por lo tanto, arribar,

por lo menos a nivel de exigencia profunda (más que de un verdadero desarrollo doctrinal), a una post-estructuralística problemática de la subjetividad.

955. LACAN: EL «RETORNO A FREUD» Y LA REVOLUCIÓN COPERNICANA PSICOANALÍTICA.

JACQUES LACAN nación en París en 1901. Obtenida la licenciatura en medicina y la especialización en psiquiatría, se dedicó ante todo a estudios de psicosis paranoia y, más tarde, a la psicología de lo profundo. Su aparición en la escena psicoanalítica tuvo lugar en 1936, con la presentación, en el XIV Congreso Psicoanalítico Internacional, celebrado en Marienbad, de un artículo sobre el «estadio del espejo». A partir de 1952 enseñó durante diez años en el Hospital de Saint-Anne (con un auditorio de médicos), pasando posteriormente a la École Nórmale. En 1964, cada vez más en polémica con el psicoanálisis oficial y con la *Société Françaisede Psychanalyse*, fundó la EFP (en un principio la *École Française de Psichanalyse* y después *École Freudienne de Paris*), una sociedad privada de investigación y de estudios analíticos, que se proponía una nueva fundación del psicoanálisis a través de un retorno a la «verdadera» doctrina de Freud. Después de 1966, gracias a la publicación, en un único volumen, de la mayor parte de sus trabajos, llegó a ser uno de los principales puntos de referencia de la cultura francesa, y fue saludado como uno de los «maîtres à penser» del estructuralismo. Desde 1968 dirigió la revista del EFP «Scilicet». Alrededor de su Escuela han gravitado numerosos estudiosos y seguidores procedentes del psicoanálisis, de la lingüística, de la filosofía y de la crítica literaria. Entre ellos recordamos psicoanalistas como J. Laplanche, J. B. Pontalis, F. Guattari; críticos como J. Kristeva; filósofos como G. Delueze y los llamados «Nouveaux Philosophes». Lacan murió en París el 9 de septiembre de 1981, poco después de haber disuelto, a causa de tensiones internas con los alumnos, su «École Freudienne» (que ha ejercido influencias notables también en Italia, dando origen a distintos grupos o escuelas).

La mayor parte de los trabajos de Lacan (seminarios, lecciones y conferencias) están contenidos en las novecientas páginas de los *Écrits,* que representan la principal fuente (aunque no exclusiva) de su pensamiento. Entre los artículos y ensayos no comprendidos en los *Écrits* recordamos: *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932). *Les formationsde l'inconscient* (1956-57) y los volúmenes del *Séminaire* (que incluyen los textos de los seminarios anuales que Lacan comenzó a publicar desde 1973).

Jacques Lacan ha estado en el centro de numerosas discusiones y polémicas, y ha aparecido contradictoriamente como «un genio del psicoanálisis» o como «un histrión de la pseudo-ciencia»; como «la mente que ha sabido abrir nuevos horizontes a la psicología de lo profundo» o como «el estudioso-impostor que ha traicionado a Freud y al psicoanálisis»; como «una de las más grandes figuras del pensamiento actual» o como un "guru" de éxito efímero», etc. Y aún hoy el debate está todavía abierto, aunque parte del público culto parezca haber relegado a Lacan y al lacanismo al museo de las ideas indescifrables y ya démodées, suscitando las protestas de aquellos estudiosos que ven en él «uno de los pensamientos más fuertes y desconocidos de nuestro tiempo» (C. CLÉMENT, *Vita e leggenda de Jacques Lacan,* trad. ital., Roma-Bari, 1982, p. 3). Cualquier juicio que se quiera expresar sobre Lacan, nos parece ciertamente, según lo que escribe Anika Rifflet-Lemaire *(Jacques Lacan,* Bruselas, 1970, trad. ital., Roma 1972, p. 297) que «él ha sabido poner la nave de su pensamiento en una audaz vanguardia; discutida, pero que no puede ser ignorada ni descuidada por quien actualmente quiera hablar de filosofía del hombre» o, por lo menos, de *historia* de la filosofía y de la cultura contemporánea.

La construcción psicoanalítica de Lacan resulta extremadamente compleja y se caracteriza en un lenguaje, o mejor, en un «estilo» —entre brillante y retorcido— que ha producido, por su coquetería manieristica y por su retórica obscura (degenerada, a nivel de escuela, en formas de barroquismo extremo) una verdadera fama de «ilegibilidad», que hará deplorar a muchos la ya mencionada tesis de Popper según la cual «mirar a la simplicidad y a la claridad es un deber moral de los intelectuales: la falta de claridad es un pecado y la pretenciosidad un delito» *(Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico,* Roma, 1983, p. 70). Por otra parte, su pensamiento manifiesta, para quién se interna en él con paciencia, una estructura lògica coherente que sirve, si no para extirpar por lo menos para reducir la *communis opinio* de su «incomprensibilidad». Dejando de lado programáticamente los aspectos más técnicos y «esotéricos» de su obra, pasaremos a reseñar algunos temas que retornan con mayor insistencia en sus trabajos, hasta el punto de poder considerarlos como «grandes ejes» del pensamiento de Lacan —los mismos, por otro lado, que presentan mayor importancia desde el punto de *vista filosófico*—. Nuestra exposición versará sobre todo en los *Écrits,* aunque teniendo directa o indirectamente presentes también las otras fuentes. Para facilitar la comparación con el texto original, que para un autor en el límite de lo «intraducibie» como Lacan resulta indispensable, mencionaremos, al mismo tiempo, la edición francesa y la italiana.

Desde el principio, Lacan ha querido ser una especie de «Lutero del psicoanálisis» (como ha sido definido) que intenta propugnar un «retor-

no a Freud» parecido al «retorno a Marx» que perseguirá Althusser. En efecto, Lacan acusa a la psicología tradicional, empezando por la praxis norteamericana del pscicoanálisis, de haber «traicionado» o «domesticado» la ruptura epistemológica de Freud, desviando su herencia científica hacia teorias y prácticas erróneas. En el interior de este proclamado retorno al Maestro, Lacan se ha propuesto efectuar una *nueva* lectura de Freud que, captando su *espíritu* auténtico (más allá de las trabas positivistas) fuera simultáneamente capaz de tener en cuenta los intrumentos más avanzados del saber contemporáneo, empezando por la lingüística y el estructuralismo. En virtud de tal operación, Lacan ha querido erigirse, en el ámbito del saber actual, en el hermeneuta genuino y el continuador legítimo de Freud. Esta declarada «fidelidad» al Maestro (duramente contestada por la Asociación Psicoanalística Internacional) se configura como una tesis recurrente —defendida hasta la paradoja— de la obra de Lacan. Tanto es así que en el último de sus «seminarios», él, dirigiéndose al público, sostenía: «C'est à vous d'ètre lacaniens, si vous voulez. Moi je suis freudien» («Seminario de Caracas», julio 1980, en *L'Ane,* n. 1, abril-mayo 1981, p. 30).

El «retorno a Freud» propuesto por Lacan encuentra uno de sus centros focales en la «revolución copernicana» (*révolution copernicienne*) iniciada por el padre del psicoanálisis mediante una obra de «dislocación» de la conciencia antitética a la perspectiva egológica y logocéntrica de la filosofía de Occidente. Dislocación gracias a la cual «el centro verdadero del ser humano no está ya en el mismo sitio que una entera tradición humanística le asignaba» (*Écrits,* París, 1966, p. 401; *Scritti,* trad. ital., a cargo de G. Contri, Turín, 1974, p. 391). De acuerdo con Freud en la opinión de que «el yo no es señor de su propia casa» y en considerar el inconsciente como la verdadera «estructura» y la auténtica «voz» del individuo, Lacan propone en efecto una especie de re-definición «anticartesiana» del hombre interpretada mediante algunas frases paradógicas: «pienso donde no soy, por lo tanto soy donde no pienso» («je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas»); no soy, allá donde soy el recreo de mi pensamiento; pienso en aquello que soy, allá donde no pienso pensar» (*Écrits,* p. 517; *Scritti,* ps. 512-13). En otros términos, negando que el hombre esté ante todo en el *cogito* (= allá donde él aparece como «el recreo del propio pensamiento» y allá donde «el ser está presente en la consciencia») y afirmando que el hombre mora preferentemente en el «inconsciente» (= allá donde él piensa pensar y allá donde el ser está substraído a la consciencia), Lacan, con su anti-cogito, sostiene por lo tanto —tras las huellas de Freud— que el individuo resulta vivido o habituado por una *x* locuente profunda (= el *És*), ante lo cual se encuentra en una situación de radical *sujeción:* «*"El hombre es hablado"* condensa todo el Freud de Lacan. Pero entonces, ¿quién es el

hablante? Si el Yo es destinado, Otro habla en el hombre: el Inconsciente, estructurado por el propio Lenguaje»; «El Yo, por su función puramente defensiva y por lo tanto narcisista, no es más que el sujeto *imaginario,* o sea *sujetado* sin verdadera autonomía o libertad por conflictos o por desconocimientos alienantes» (M. FRANCIONI, *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan,* Turín, 1978, p. 12).

Tanto es así que Lacan, destronando el yo de su pedestal tradicional y lanzando el último ataque freudiano al «narcisismo universal», escribe que «El Yo está estructurado exactamente como un síntoma. Es el síntoma humano por excelencia, la efermedad mental del hombre» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), París, 1975; Turín, 1978, p. 20). Antihumanismo estructuralista y antihumanismo freudiano forman por lo tanto, en nuestro autor, una misma cosa: «La importancia de Lacan —escribe Foucault a este propósito— consiste en haber demostrado cómo, a través del discurso del enfermo y de los síntomas de su neurosis, son las estructuras, el sistema mismo de su lenguaje —y no el sujeto— los que hablan» («La quinzaine Littéraire», 15 de mayo de 1966, n. 5). Esta doctrina de la primacía del inconsciente, y el correspondiente planteamiento antihumanístico, están acompañados, en nuestro autor, de la tesis de la primacía del orden simbólico, o sea la concepción según la cual el individuo está atravesado por una impersonal y omnipotente trama de símbolos y de significados que lo constituyen, pero que él no ha creado y que no domina nunca, siendo, más que la causa, su efecto o el producto: «Si el hombre llega a pensar el orden simbólico es porque él está del todo cogido *(il y est d'abord pris)* en su ser»; «el sujeto, si puede aparecer como siervo del lenguaje, lo es aún más de un discurso en cuyo movimiento universal su puesto está ya inscrito desde su nacimiento, aunque no sea más que en la forma de su nombre» *(Écrits,* p. 53; *Scritti,* p. 49); «Todos los seres humanos participan en el universo de sus símbolos, están incluidos en él y más que constituirlo lo sufren: son más sus soportes que sus agentes» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud,* cit., p. 198). Dicho de otro modo: el «significante» goza de una substancial «preeminencia» *(prééminance)* sobre el sujeto (cfr. *Écrits,* p. 39; *Scritti,* p. 36).

Estos rasgos del pensamiento de Lacan son los que más lo acercan a Lévi-Strauss y a su teoría del hombre como efecto de un código simbólico arraigado en las estructuras inconscientes de la psique (§944). En consecuencia, como escribe J. M. Palmier, «Es fácilmente comprensible la referencia que encontramos en los escritos de Lacan a las obras de Lévi-Strauss. A menudo éste, en el plano colectivo de las estructuras sociales, experimenta la misma verdad que el psicoanálisis descubre, continuamente, en el inconsciente del sujeto» *(Lacan, le Symbolique et l'Imaginaire,* París, 1972; *Guida a Lacan,* Milán 1975, p, 19).

956. LACAN: INCONSCIENTE Y LENGUAJE.

La tesis central del psicoanálisis de Lacan —sin duda la más conocida y la más característica de su obra— es aquella según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje: «el incosnciente es lenguaje» (Écrits, p. 866; *Scritti,* p. 871); «el secreto del inconsciente está en tener efecto de palabra, en ser estructura de lenguaje» *(Écrits,* p. 838; *Scritti,* 841); «el incosnciente está estructurado *como un lenguaje.* Y no se trata de una analogía, quiero decir verdaderamente que su estructura es la del lenguaje» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., p. 163). Pero si el inconsciente es palabra —«ça parle», «el Es habla», repite varias veces Lacan— y si «en él se mueve un material según leyes que son las descubiertas por el estudio de las lenguas positivas, o sea las lenguas que son o fueron efectivamente habladas» *(Écrits,* p. 594; *Scritti,* p. 589) resulta evidente que el psicoanálisis, para desarrollar de un modo adecuado su propia tarea de hermenéutica de lo profundo, deberá remitirse a la lingüística —según la explícita tesis sostenida por Lacan en el Congreso de Roma de 1953— «La lingüística aquí nos puede servir de guía, puesto que éste es su rol en el ápice de la antropología contemporánea, y no podremos permanecer indiferentes a ella» *(Écrits,* p. 284; *Scritti,* ppágina 277).

Aclarando el significado de su «ortodoxo» retorno a Freud, nuestro autor sostiene que su originalidad con respecto al fundador del psicoanálisis no consiste en su «descubrimiento» de la lingüisticidad del inconsciente, ya efectuada por el Maestro, sino en la cuidadosa utilización de los estudios actuales de la lingüística estructural, según el camino ya recorrido por Lévi-Strauss por lo que se concierne a la antropología. Preferentemente iluminadoras, a este propósito, son las declaraciones efectuadas a Pietro Caruso: «a cualquier nivel, cuando realiza un análisis del inconsciente, Freud hace siempre un análisis de tipo lingüístico. Antes de que la nueva lingüística naciera, Freud ya la había inventado. Vd. me pregunta en qué me diferencio de Freud: he aquí, precisamente en esto, en el hecho de que yo conozco la lingüística. Él no la conocía, no ha podido por lo tanto darse cuenta de que aquello que hacía era ya lingüística, y la única diferencia entre su posición y la mía está en el hecho de que yo, abriendo un libro suyo, digo enseguida: esto es lingüística. Puedo decirlo porque la lingüística ha nacido pocos años después del psicoanálisis. Saussure la ha comenzado poco después de que Freud, en su *Interpretación de los sueños,* había escrito un verdadero tratado de lingüística. Esta es mí "distancia" de Freud» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., ps. 163-64).

Aunque el Es «hable», su discurso según Lacan, se configura como «discurso de lo Otro». Del término *Otro* —y ésta es una de las muchas

dificultades de «lectura» de los *Écrits*— nuestro autor no ofrece una (explícita) definición formal, limitándose a utilizarlo en *varias* acepciones (aunque estrechamente ligadas entre sí). El Otro es a veces el orden simbólico y lingüístico en el cual el deseo, para expresarse, está obligado a moverse; a veces el incosnciente; a veces la intersubjetividad puesta en acto por el diálogo analítico; a veces la Madre o el Padre, etc. En la acepción freudiana más importante el Otro es por lo tanto el inconsciente en cuanto *otro* del sujeto consciente: «Nous enseignons suivant Freud que l'autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient...» («nosotrso enseñamos siguiendo a Freud que el Otro es el lugar de la memoria, descubierto por él bajo el nombre de inconsciente...»; *Écrits, p.* 575; *Scritti,* p. 571). En efecto, desde el punto de vista de la vida consciente, el Es no puede dejar de asumir la forma de un discurso o de un mensaje procedente de «otro lugar» (el Es como lugar del olvido y del remordimiento y, al mismo tiempo, como registro de «otra» memoria). En otros términos, el Otro, desde este punto de vista, se configura como «la subjetividad impersonal del Inconsciente —estructurado por leyes objetivas—, agente "desde aquí" de la ficción del "Yo"» (M FRANCIONI, ob. cit., p. 22).

En cuanto «discours de l'Autre» (recordamos que Freud ya había denominado el inconsciente *eine andere Schauplatz*, o sea como «otra escena» respecto a la escena de la consciencia correspondiente), el Es resulta indescifrable para la cotidianidad consciente del sujeto: «¿Cuál es, pues, este otro —escribe Lacan con un giro de frase que parece recuperar, en clave psicoanalística, la temática platónica y agustiniana del "huésped secreto"— al cual estoy atado más que a mí, si en los más íntimos pliegues de mi identidad es él quien me agita a mí mismo?» *(Écrits,* p. 524; *Scritti,* p. 519). Tanto es así que presisamente para descodificar el ignoto lenguaje del Otro ha surgido el psicoanálisis, o sea «una ciencia nueva, que es la ciencia de un nuevo objeto: el inconsciente» (L. ALTHUSSER *Freud et Lacan* en *Positions*, París, 1976, trad. ital., Roma 1977, n. e. 1981, P. 9). Ciencia de geroglíficos psíquicos de la que Freud, según Lacan, representa el inmortal Champollion. En esta técnica decodificadora del Es —que habla porque sufre, y cuanto más sufre más habla— el psicoanálisis es en efecto una «auscultación» programática de la vida psíquica profunda que brota del presupuesto según el cual la única vía a la verdad del inconsciente es el lenguaje: «Que el inconsciente, se diga por sí mismo, tal es pues el proyecto lacaniano» (A KREMER-MARIETTI, *Lacan et la rhétorique de l'inconscient,* París, 1981, trad. ital., Roma, 1978, p. 170).

Afirmando que «la verdad sólo puede decirse a medias» y que «no existe ningún meta-lenguaje, porque todos los llamados meta-lenguajes tienen necesidad del lenguaje para expresar alguna cosa», Lacan lo que pretende es repetir la tesis de la *primacía del lenguaje* y el hecho de que

el inconsciente se manifiesta sólo a través del lenguaje y como lenguaje. Dando por sentado que el incosnciente es «deseo que llega a ser lenguaje» salta a un primer plano la necesidad ya mencionada de un psicoanálisis lingüístico debidamente equipado para penetrar en los laberintos del «obscuro hablar» del Es, o sea de una psicología que emancipándose definitivamente de «toda filosofía salida directamente del *Cogito» (Écrits,* p. 93; *Scritti,* p. 87) pueda proporcionar una descripción «científica» del sujeto aun más rigurosa que la de Freud. Y esto en virtud de una especie de «estilística estructural del inconsciente» (J. M. AUZIAS, *La chiave dello strutturalismo,* cit., p. 146)., elaborada con los instrumentos actuales de la lingüística, de la logística y del cálculo combinatorio.

Obviamente, la realización de tal proyecto presupone la certeza —vital para todo psicoanálisis y para el de Lacan en particular— de que el discurso del inconsciente se trasluzca de algún modo a partir de la trama y de las afecciones del discurso consciente, a través de las llamadas «formaciones del inconsciente» (salidas ingeniosas, lapsus, sueños). En efecto, desde el punto de vista de nuestro autor el discurso humano se parece a aquellos manuscritos que tienen dos textos, uno de los cuales ha sido cancelado y recubierto por otro, de modo que el primero puede ser vislumbrado sólo a través de los *errores* del segundo, o sea a través de los «agujeros de sentido» del discurso consciente: «la verité de l'inconscient est dès lors à situer *entre les lignes*» («la verdad de la inconsciencia debe situarse *entre las líneas*», *Écrits,* p. 437, *Scritti,* p. 429). De ahí las conocidas caracterizaciones lacanianas del inconsciente: «El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que desde alguna parte (sobre otra escena, ecribe él) se repite e insiste en interferir en los cortes ofrecidos por el discurso efectivo y por la cogitación que informa» *(Écrits,* p. 799; *Scritti,* p. 801; cursivas nuestras); «el inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividuai que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente» *(Écrits,* p. 258; *Scrìtti,* p. 252); «el incosnciente es aquel capítulo de mi historia que está marcado por un blanco o ocupado por una mentira: es el capítulo censurado» *(Écrits,* p. 259; *Scritti,* página 252).

De ahí las igualmente conocidas caracterizaciones lacanianas del síntoma: «El síntoma aquí es el significante de un significado arrancado de la consciencia del sujeto. Símbolo escrito en la arena de la carne y sobre el velo de Maya, participa del lenguaje a través de la ambigüedad semántica que ya hemos puesto de relieve en su constitución» *(Écrits,* p. 280; *Scritti,* p. 274); «el síntoma se resuelve por entero en un análisis de lenguaje, puesto que él mismo está estructurado como un lenguaje, es lenguaje cuya palabra debe ser liberada» *(Écrits,* p. 269; *Scritti,* p. 262). Tanto es así que la locura es «la libertad negativa de una palabra

que ha renunciado a hacerse conocer» (*Écrits,* p. 279; *Scritti,* p. 273). En consecuencia, si bien la verdad del Es se esconde bajo miles de formas y parecidos, ella, gracias al psicoanálisis, puede ser sacada a la luz: «la verdad se puede encontrar; casi siempre está ya inscrita en otros sitios. Esto es —en los movimientos: Y este es mi cuerpo, es decir el núcleo histérico de la neurosis en el cual el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez tomada puede ser destruida sin grave pérdida; — en los documentos de archivo, también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables al igual que ellos, cuando no conozco su procedencia; — en la evolución semántica: y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es conocido, así como a mi estilo y a mi carácter; — en las tradiciones, y desde luego en las fábulas que de forma heroicizada vehiculan mi historia; — en la huellas, en fin, que de esta historia conservan inevitablemente las distorsiones, hechas necesarias por la unión del capítulo adulterado con los capítulos que lo encarnan, y de las que mi exégesis establecerá el sentido (*Écrits,* p. 259; *Scritti,* ps. 252-53).

En su intención de descifrar la «retórica del inconsciente», Lacan, remitiéndose a Jakobson, asocia los mecanismos del inconsciente ilustrados por Freud a los procedimientos retóricos de la metáfora y de la metonimia: «los mecanismos descritos por Freud como los del proceso primario, en el cual el inconsciente encuentra su régimen, corresponden exactamente a aquellas funciones que dicha escuela [la lingüística estructural] entiende que determinan las vertientes más radicales de los efectos del lenguaje, esto es, la metáfora de la metonimia...» (*Écrits,* ps. 799-800; *Scritti,* ps. 801-802). En particular, nuestro autor aproxima la *metáfora* (figura retórica con la cual se indica un objeto con el nombre de otro objeto que tiene con el primero relaciones de semajanza) a la *condensación* (proceso psíquico a través del cual distintas ideas o imágenes son expresadas por una sola palabra o imagen); y la *metonimia* (figura retórica que consiste en nombrar una cosa o una persona, en lugar de con su nombre propio, con el nombre de otra cosa o persona que tenga con ella una relación de dependencia o de continuidad) el *desplazamiento* (proceso psíquico a través del cual se produce la substitución de una idea o de una imagen por otra con la cual la primera está conectada asociativamente. Como podremos constatar, los conceptos de metáfora y de metonimia resultan fundamentales para comprender los avatares del «deseo» y de la «demanda» (§959).

957. LACAN: EL «ESTADIO DEL ESPEJO» Y LA DOCTRINA DE ACCESO A LO SIMBÓLICO.

Junto a los fundamentos teóricos y metodológicos a los que se ha aludido en el capítulo anterior, las temáticas lacanianas que han tenido mayor

resonancia son las que se refieren a la «fase del espejo» y la estructuración del sujeto a través del acceso al simbólico. La doctrina del «estadio del espejo» —propuesto por Lacan en el 14° Congreso Internacional de Psicoanálisis de Marienbad de 1936 y posteriormente reelaborada en el 16° Congreso Internacional de Zurich en 1948— representan la primera aportación importante de nuestro autor a la psicología de lo profundo. Por «estadio del espejo» (*stade du miroir)* Lacan entiende aquella fase de constitución del ser humano, que se sitúa entre los seis y los dieciocho meses, en la cual el niño aún en un estado de inmadurez biológica y de incoordinación motriz, anticipa, con una imagen visiva, la totalidad del propio cuerpo, tomando progresivamente conocimiento de sí mismo (cfr. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, tette q'uelle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* ahora en *Écrits*, ps. 93-100; *Scritti,* ps. 87-94).

Este proceso de captación visual de su propio cuerpo como totalidad unitaria, con toda la mímica o el atareamiento gozoso que lo acompaña, tiene lugar mediante una identificación del niño con su propio símil (la madre, otro niño, etc.), o bien mediante la propia imagen «especular», como indica el mismo nombre de la fase estudiada por nuestro autor: «Parece que una imagen impacto a Lacan, indicándole este descubrimiento: la de una niña que, desnuda delante de un espejo, se mira e indica con la mano su carencia fálica» (J. M. PALMIER, ob. cit., página 20).

El reconocimiento de sí mismo, en el cual culmina la experiencia del espejo puede ser articulado y resumido en tres fases fundamentales (cfr. A. RRIFFLET-LEMAIRE, p. 221 y sg.). En primer lugar el niño, acompañado por un adulto delante de un espejo, confunde la imagen reflejada con la realidad, intentando coger la imagen y mirar detrás del espejo. En segundo lugar, el niño comprende que el otro que está en el espejo es una imagen y no un ser real, por lo que ya no intenta cogerlo. Por fin, no sólo entiende que el reflejo es una imagen, sino que esta imagen es la *suya,* distinta de la del adulto (con la cual la confundía inicialmente). Paralelamente a este proceso de autorreconocimiento en el espejo, el niño mantiene, en relación con otro de su misma edad, una actitud típica de «transitivismo identificatorio y narcisístico»: el niño que ve caer a su compañero llora, el que pega dice que ha sido pegado. El niño que ve que un amigo lo imita, que ve a un compañero tomar alguna cosa, trata de cogerla empezando la disputa verbal: «es mío, no es tuyo», etc.

Esto significa que todo el estadio del espejo tiene lugar dentro de la dimensión de aquello que Lacan denomina *lo imaginario* y que él caracteriza como una «relación dual» de confusión entre sí y el otro (que sirve como duplicado fantasmagórico de sí). En efecto, es a través de la imagen de lo parecido que el sujeto, por un mecanismo de identificación se

relaciona consigo mismo: «Es necesario comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el pleno sentido que el análisis da a este término: o sea como la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, —cuya predestinación a este efecto de fase está ya indicada por el uso, en la teoría, del antiguo término de *imago» (Écrits,* p. 94; *Scritti,* p. 88). El estadio del espejo, globalmente considerado, se configura por lo tanto como un primer boceto del yo, esto es, como un primer esbozo de subjetividad a través del imaginario. Su importancia, desde el punto de vista de Lacan, es doble. Ante todo, la experiencia subyacente en la fase del espejo representa un primer paso en la adquisición de una totalidad funcional de sí mismo. Parece, en efecto, que el niño, al principio, en virtud de su «impotencia motriz» (*Ib.*), o sea de su incompleta madurez neuro-muscular, no tiene experiencia de su cuerpo como de una totalidad unitaria, sino que lo percibe roto y fragmentario, como lo atestigua el llamado «fantasma del cuerpo disgregado», presente por ejemplo en los sueños o en las psicosis esquizofrénicas. En segundo lugar, la experiencia subyacente en la fase del espejo está en la base del carácter «imaginario» del yo, constituido desde el principio como «yo ideal» y «tronco de las identificaciones secundarias» (Écrits, p. 94; *Scritti,* p. 88). Como tal, él abre el camino al futuro de ficciones y al «destino enajenante» del yo *(Écrits, p.* 95; *Scritti,* p. 89), obligado a vivir en virtud de una dialéctica ininterrumpida de identificaciones narcisísticas con imágenes exteriores. El «stade du miroir» aun representando un primer embrión de subjetividad, se sitúa aún por entero en el interior del imaginario y de la relación dual. La formación de la subjetividad verdadera y propia tiene lugar mediante el simbólico, al cual se *accede* mediante el proceso del complejo de Edipo (que también en Lacan, como en Freud, tiende a configurarse, utilizando una expresión de Laplace y Pontalis, como uno de los principales ejes de referencia de la teoría y de la psicología psicoanalística).

Lacan, en sus seminarios sobre *Lesformations de l'inconscient* («Bulletin de Psychologie» 1956-57) articula la lúcida del Edipo en tres tiempos (cfr. la brillante lección de A. Rifflet-Lemaire, ob. cit., ps. 115-26). El primer momento coincide con la relación dual madre-hijo, cuando el niño no desea solamente el contacto y los cuidados de la madre, sino que quiere ser todo para ella, o sea la totalidad de aquello que le falta: el falo. En otras palabras, el niño vive como deseo del deseo de la madre y para satisfacerlo se identifica con el objeto mismo de tal deseo, o sea con el falo: «El niño, además, en cuanto falo, desea dormir con ella. Y basta con que la madre favorezca, aunque sea poco, satisfacer su actitud con este deseo, para que el niño esté maduro para la perversión» *(Ib.,* p. 115). Por lo cual se puede decir que en esta fase el niño, reconociéndose, a través de una fusión no-distinta con la madre y su deseo, no es

un «sujeto», sino una carencia, un nada, un cero. En segundo lugar tenemos la intervención aguafiestas del padre, que priva al niño del objeto de su deseo y a la madre del objeto fálico a través de la doble imposición: «no te acostarás con tu madre» (dirigida al niño) y «no reintegrarás tu producto» (dirigida a la madre). El niño se encuentra de este modo ante la Prohibición y encuentra la ley del padre, el cual, separando la pareja madre-hijo y prohibiendo su unión, pone en marcha una especie de «castración simbólica» del niño. De esta segunda etapa nace la tercera: la de la identificación con el padre.

Esta última etapa supone para el niño acceder al «Nombre-del-Padre». Un término con el cual Lacan no entiende el padre real, sino *la función* del padre, o sea aquella entidad simbólica —de la cual el padre es sólo la encarnación contingente— que opera también en el caso de un padre ausente o muerto y que puede estar representada también por distintas figuras de parientes. Ahora, hasta que el niño reconozca la Palabra del Padre necesita que la Ley sea seguida por la madre. Identificándose con el padre, el niño acaba por «ser» el falo y se convierte en aquel que «tiene» el falo, asumiendo de este modo su propio rol masculino y dirigiéndose hacia la superación del complejo de Edipo. Viceversa, si la prohibición paterna no es reconocida, por el niño o por la madre, el sujeto se sigue identificando con el falo y sometiendo a la madre. Obviamente el proceso edipico presenta también una específica dinámica en femenino —que al principio coincide freudianamente con el masculino, en cuanto al deseo de *ser* el falo es idéntico para los dos sexos— para después distinguirse de él sólo a continuación, en relación con la asunción del «tener» o del «no tener» el falo. En otros términos, como escribe Althusser (que ha sido amigo, paciente y estudioso de Lacan), «el niño cuando vive y resuelve la situación trágica y benéfica de la castración, acepta el hecho de *no tener* el mismo derecho que su padre, y en particular de no tener el derecho de su padre sobre la madre, que se revela entonces como dotada del intolerable estatuto de doble untilización: madre para el niño, esposa para el padre; pero aceptando no tener el mismo derecho que su padre tiene la garantía de que un día lejano, cuando él también será adulto, tendrá el derecho que ahora le es negado a causa de su falta de "medios". Tiene solamente un pequeño derecho, que se volverá grande si él mismo es capaz de hacerse grande "aceptando comer toda la sopa". La niña, por su parte, cuando vive y asume la situación *trágica y* benéfica de la castración, acepta no tener el mismo derecho que su madre, acepta por lo tanto doblemente no tener el mismo derecho (falo) que su padre, puesto que tampoco su madre lo tiene (no tiene el falo, en cuanto mujer, porque es mujer, y acepta al mismo tiempo no tener el mismo derecho que su madre, o sea no ser aún una mujer como su madre. Pero gana en compensación un pequeño derecho: el de ser una niña, y las promesas

de un gran derecho, el pleno derecho de ser mujer, cuando será adulta, si es capaz de hacerse grande aceptando la ley del orden humano *(db.* cit., p. 25).

La resolución del Edipo coincide con la auto-constitución del sujeto, o sea con su ingreso en el orden del símbolo, del lenguaje y de la civilización. En efecto, con la aceptación de la prohibición paterna el individuo entra, de derecho, en la constelación familiar y se convierte en miembro reconocido de la sociedad, transformándose, de pequeño animal engendrado por un hombre y una mujer, en un auténtico ser humano. Paralelamente, el niño adquiere pleno uso de! lenguaje que le proporciona ante todo la categoría gramatical de la propia individualidad (categoría que él adquiere progresivamente, en cuanto al principio se limita a indicarse a sí mismo utilizando el nombre seguido del verbo en tercera persona del singular. Sólo a continuación consigue hablar de sí mismo como «yo», conjugando el verbo en la primera persona).

En sintonía con gran parte de la cultura actual, Lacan repite pues —y se esfuerza en demostrar psicoanalíticamente— que el hombre se hace sólo en virtud de su entrada en el orden «simbólico» de la lengua y de la sociedad. Por lo demás, Palabra y Ley, Discurso y Norma resultan estrechamente conectados, en cuanto aquello que pertenece a la sociedad (tabús, creencias, etc.) aparece como lingüísticamente expresado, y aquello que pertenece al lenguaje aparece como socialmente significante. A su vez, lenguaje y sociedad presuponen ambos el símbolo: «L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme» («El hombre habla, pero es el símbolo lo que lo ha hecho hombre», *Écrits*, p. 276; *Scritti,* p. 269). Pero el acceso al símbolo, como hemos visto, tiene lugar a través del Edipo. En consecuencia, Lacan, de acuerdo con Lévi-Strauss, ve en la Prohibición edipica (que se especifica en la prohibición del incesto y en la exogamia) la condición misma de la vida social y del orden simbólico sobre el cual se rige: «La Ley primordial es por lo tanto la que regulando la alianza superpone el reino de la cultura al reino de la naturaleza, a merced de la ley del emparejamiento» *(Écrits,* p. 277; *Scritti, p.* 270), «es en el *nombre del padre* que debemos reconocer el soporte de la función simbólica, que desde el principio de los tiempos históricos identifica la propia persona con la figura de la ley» *(Écrits,* p. 278; *Scritti,* p. 271). En conclusión, la familia, en cuanto estructura simbólica, «manifiesta una superación de las leyes naturales de la reproducción instaurando la Cultura. Y no sólo esto, sino que ella, por sí sola, permite a cada uno conocer quién es, y en una promiscuidad total, nadie podría ser llamado padre, hijo o hermana, y por lo tanto no podría tampoco "situarse" y reconocer a los otros en el lugar particular que ocupan. En este sentido, el nombre, como elemento que vehicula las relaciones de proximidad, es una prueba de reconocimiento recíproco entre los individuos» (A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., p. 95).

Hasta ahora hemos hablado del imaginario y del simbólico (y de sus mutuas relaciones) sobreentendiendo una especie de estructuración diàdica del sujeto. En realidad conviene recordar —(cfr. G. BOTTIROLI, *Strutturalismo e strategia in Jaques Lacan. Un ' interpretazione della «Lettera rubata»* en «Aut-Aut», n. 177-78, mayo-agosto 1980 e *Interpretazione e strategia,* Milán, 1987)— que Lacan razona siempre dentro de un sistema triàdico. Él habla en efecto de tres «registros» en los que se estructura el campo psicoanalítico: el Imaginario, el Simbólico y el Real. Registros que están en la base del estudio sobre «La carta robada» (con los cuales comienzan los *Écrits)* y de los que él, también en los *Seminarios,* reveindica el rol psicoanalítico decisivo: «Sin estos tres sistemas de referencia es imposible entender nada de la técnica y de la experiencia freudiana» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud,* cit., p. 91). La existencia de un triple registro psicoanalítico no excluye sin embargo la ya mencionada preeminencia y centralidad del simbólico, en cuanto tanto el imaginario como el real (en sus distintos matices y acepciones) están sometidos ambos a aquello que nuestro autor llama la «toma del simbólico» (*prisedu symbolique*), o sea «la omnipresencia... de la función simbólica» *(Écrits,* p. 415; *Scritti,* p. 406). En efecto, escribe Lacan, «este real, no tenemos ningún otro medio de aprehenderlo —en todos sus planos, y no sólo en el del conocimiento— si no es gracias a la mediación del simbólico». *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-55), París, 1978, p. 122; cfr. G. BOTTIROLI, ob. cit., p. 111).

A su vez, «las imágenes están ya sujetas a un simbolismo inconsciente» *(Écrits,* p. 728; *Scritti,* p. 724) y «ninguna formación imaginaria es específica, ninguna es determinante en la estructura y en la dinámica de un proceso... estamos condenados a perder una y otra cuando, con la esperanza de llegar mejor al meollo, nos queremos despreocupar de la articulación simbólica, descubierta por Freud al mismo tiempo que el inconsciente, y que en efecto le es consubstancial: en su referencia metódica al Edipo él nos significa precisamente la necesidad de tal articulación» *(Écrits,* p. 546; *Scritti,* p. 542). Tanto es así que el mismo momento del imaginario pre-edípico «en el cual el niño *vive* su relación inmediata con un ser humano (la madre), sin reconocerla prácticamente como relación simbólica como en efecto es (relación de un niño humano con una madre humana) — está señalado y estructurado en su dialéctica por la dialéctica misma del orden simbólico, o sea del orden humano, de la normativa humana... Allá donde una lectura superficial o condicionada de Freud no veía más que una infancia feliz y sin ley... Lacan muestra la eficacia del orden, de la ley que desde el principio está a la espera del nacimiento del hombre a partir de todo pequeño, y se apodera de él des-

de su primer lloro para asignarle un puesto y un rol; en resumidas cuentas, un destino forzoso» (L. ALTHUSSER, ob. cit., ps. 22-23).

958. LACAN: LA SUBJETIVIDAD COMO «SPALTUNG». PSICOANÁLISIS Y VERDAD.

La estructuración del sujeto a través del Edipo y el simbólico está acompañado de otros dos sucesos estrechamente ligados entre sí: la división (o «Spaltung») del sujeto y la llegada de la trama del inconsciente. Según Lacan, el acceso al orden simbólico-lingüístico comporta inevitablemente una «hendidura» del sujeto, o sea aquel fenómeno que él denomina con los términos franceses «fente» o «refente», o bien el término freudiano «Spaltung» del alemán *Spalte*: roto). La «Spaltung» es la escisión entre el psiquismo inconsciente y el psiquismo consciente del sujeto, que, mediatizándose a través del discurso, destruye la relación inmediata de sí mismo a sí mismo que lo caracterizaba en la fase prelingüística y presimbólica. Esto sucede en cuanto la utilización del símbolo y de la palabra (que no son nunca aquello que representan) postula de por sí una *ruptura* entre lo vivido y el signo que lo alude: «El símbolo, resume A. Rifflet-Lemaire, es distinto de aquello que representa, y es su condición: por lo tanto, el sujeto llamado "Juan", que se traduce "yo" en el discurso, si por un lado se salva gracias a esta denominación que lo inserta en el circuito del intercambio, por el otro se pierde a sí mismo. Cualquier relación mediata impone una ruptura de la continuidad inaugural de sí mismo a sí mismo, de sí mismo al otro y al mundo» (ob. cit., p. 100). En efecto, apenas el sujeto se nombra, se produce automáticamente una diferenciación entre el "Yo", sujeto del enunciado, y el Yo, sujeto de la enunciación, o sea la circunstancia que caracteriza la Spaltung, entendida como la «escisión del sujeto que se opera por cada intervención del significante: la del sujeto de la enunciación del sujeto del enunciado» (*Écrits*, p. 770; *Scrìtti*, p. 770); «"Soy aquello que pienso, por lo tanto soy" separa el "soy" existencial del "soy" del sentido. Esta *refente* debe ser considerada fundamentalmete y como el primer brote de la remoción inicial» (*Réponsesà des étudiants en Philosophie sur l'objet de la psychanalyse*, en «Cahiers pour l'Analyse» 1966, número 3).

Por un lado, esta separación o *Ichspaltung* del sujeto señala el llegar del sujeto a sí mismo: «*Séparar, séparere*, tiene su final en *se parere*, generarse por sí mismo» (*Écrits*, p. 843; *Scritti*, p. 846). Por otro lado determina una coincidencia imposible entre el sí profundo y el sí del discurso consciente, el cual se convierte en un *"rebus"* detrás del cual se esconde el *verdadero* sujeto parlante (parafraseando a Lacan, podría-

mos por lo tanto decir que, en virtud de la Spaltung, el cartesiano *larvatus prodeo,* «avanzo disfrazado» resulta ser el destino mismo del hombre). El hecho de la *Spaltung* —que el psicoanalista, en su praxis, encuentra «de un modo, por así decir, cotidiano» *(Écrits,* p. 855; *Scritti,* p. 859)— es el hecho mismo del inconsciente, en cuanto la división del sujeto a la cual remite está acompañada de la afirmación de la trama metaconsciencial del Es. Tanto es así que «la *Urverdrängung* [remoción originaria] sobre la cual Freud ha insistido siempre» aparece conexa constitutivamente a la «reduplicación del sujeto que el discurso provoca» *(Écrits,* p. 710; *Scitti,* p. 707); cursivas nuestras), en cuanto «en cuanto es en esta reduplicación (*redoublement*) del sujeto de la palabra donde el *inconsciente* como tal halla el modo de articularse» *(Écrits,* p. 711; *Scritti,* p. 708; cursivas nuestras).

Por lo cual, cuando Lacan sentencia que «el inconsciente es lenguaje» además de decir que el inconsciente se da *como* lenguaje, quiere afirmar también que el lenguaje es la condición misma del inconsciente, en cuanto es el lenguaje, o el mundo simbólico en general, quien crea el inconsciente, reduplicando el sujeto en dos planos: «En general el inconsciente es en el sujeto una escisión del sistema simbólico, una limitación, una enajenación inducida por el sistema simbólico» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I,* cit., p. 244). La fractura y la desigualdad entre lenguaje consciente y lenguaje inconsciente, subyacentes en la *spaltung* del sujeto tienen una expresión gráfica en aquello que Lacan denomina «el algoritmo saussuriano», del cual proporciona la siguiente representación esquemática:

$$\frac{S}{s}$$

precisando que «se lee: significante sobre significado, donde el "sobre" responde a la barra que separa sus dos etapas» *(Écrits,* p. 497; *Scritti,* p. 491). Este gráfico (nótese su inversión espacial respecto al original del lingüista ginebrino, que sitúa el concepto o el significado arriba y la imagen acústica o el significante abajo) es el fruto de una continuación de Saussure a la luz de la teoría de Lacan. En efecto, mientras Saussure, encerrando la señal en una elipse, quiere aludir a la presencia de una correspondencia paralela variable entre *s* y S, Lacan, insistiendo en la barra (o mejor: barrera) de la fracción que separa *S y s,* quiere subrayar la distinción permanente que divide el significante (conjunto de los elementos materiales del lenguaje: la letra o los sonidos) y el significado (el sentido de nuestra experiencia transmitida con el discurso). En otros

términos, significante y significado, según Lacan, se configuran como dos redes, cuyas relaciones no se corresponden (cfr. *Écrits,* ps. 414-15; *Scritti,* ps. 404-05), en cuanto el significado, aun exteriorizándose en la globalidad de los sucesivos significantes, no se sitúa en ningún lugar del significante: «Se puede decir por lo tanto que es en la cadena del significante donde el sentido *insiste,* pero que ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación de que es *capaz* en aquel mismo momento *(Écrits,* p. 502; *Scritti,* p. 497).

Pero si la letra y el sentido no se corresponden puntualmente, y si la doble serie que se constituye adquiere su propia sifnificación sólo en la correlación y en la oposición de los términos peculiares a *cada* serie, «se impone por lo tanto la noción de un deslizamiento incesante del significado bajo el significante» *(Écrits, Ib.; Scritti, Ib.).* La razón de este «glissement» es precisamente la *Spaltung* del sujeto y el correspondiente proceso de *remoción* que lo gobierna. En efecto, mediante el espesamiento de la línea de fracción entre *S* y *s,* transformada por él, como hemos visto, en una «barra», Lacan ha querido aludir, entre otras cosas, a la «discordancia entre el significado y el significante determinada por cualquier censura de origen social» *(Écrits,* p. 372; *Scritti,* p. 364). Discordancia que está estrechamente ligada a la tesis del predominio y de la autonomía del significante, el cual, con sus mecanismos asociativos (piénsese por ejemplo en los sueños) actúa separadamente de su significación y sin el conocimiento del sujeto.

En consecuencia, en el fondo del específico «saussurenismo» de Lacan, resalta la sombra de una imposible unificación terminal del significante con el significado, a la cual corresponde la fallida unificación de toda una serie de relaciones diádicas (psicológico-biológico, consciente-incosnciente, palabra-cosa, etc.; cfr. M. FRANCIONI, ob. cit., p. 27). Además, en el fenómeno de la *Spaltung* subyace una neta escisión entre naturaleza y cultura. En efecto, contrariamente a Lévi-Strauss, que tiende a trasladar la cultura a la naturaleza y a evitar cualquier contraposición entre los dos niveles de realidad (§947), Lacan considera la cultura como una especie de *traición* de la naturaleza, o sea un orden no auténtico de significantes en el que el hombre se *enajena* de sus matrices originarias: «*La parte verdadera y esencial de la personalidad es aquello que está bajo la máscara, aquello que ha sido separado,* es decir la Naturaleza, vejada por una fuerza superior, mientras que si nos detenemos en la máscara, esto es, en el discurso, en el Yo y en el comportamiento social, el sujeto prolifera bajo las múltiples formas que se le dan, o que se le imponene. Formas que son fantasmas, reflejos del ser verdadero...» (A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., p. 101).

A esta división entre hombre y naturaleza, debida al lenguaje y a la normativa social, corresponde una análoga división entre hombre y ver-

dad. En efecto, en virtud de la *Spaltung* y del acceso al simbólico, el hombre puede constituirse como sujeto solamente a condición de establecer al mismo tiempo, entre sí y la verdad, entre discurso consciente y discurso inconsciente, alguna línea de fracción —bajo pena de anularse como sujeto—. Pero el hecho de que el hombre esté obligado a permanecer «a distancia» de la verdad, la cual «vaga sobre las ruinas donde los hombres no la buscan: en los sueños, en palabras ingeniosas, en el juego de palabras» (A. KREMER-MARIETTI, ob. cit., p. 172). Y el hecho de que el psicoanálisis esté inducido a presuponer una serie de «divisiones» nunca completamente superadas entre significante y significado, yo y Es, simbólico y real, psicológico y biológico, etc. ¿autoriza a hablar de Lacan como de un teórico de la cita fallida con la verdad» o de un «filósofo de la Ausencia?». Una formulación de este tipo —que corre el riesgo de hacer de Lacan el defensor de una forma de psicoanálisis destinada a terminar en un vulgar suicidio del mismo psicoanálisis— nos parece que se corresponde poco con la obra *efectiva* de nuestro autor. Tanto es así que A. Rifflet-Lemaire —que con todo insiste en la «captura» "imposible" por el hombre de la Verdad» (ob. cit., p. 73), en la Verdad que «se substrae al lenguaje» (*Ib.*), en la «distorsión irreductible entre el significante y el significado» (*Ib.*, p. 74), en el hecho de que «El significado final buscado está radicalmente excluido del pensamiento, desde el momento en que el depende de una dimensión inconmensurable, esto es, de lo Real» (*Ib.*), sobre la tesis por la cual «en el nivel de las ciencias, de los intercambios intelectuales entre hombres, en efecto el círculo no se cierra nunca, como lo demuestran siglos de ciencia y de filosofía humana, lanzadas a la inútil búsqueda de una verdad que el lenguaje rechaza» (*Ib.*, p. 138)—en un cierto punto escribe: «Esta filosofía del lenguaje y de la limitación de la ciencia ¿es entonces redicalmente pesimista? Ciertamente no, puesto que el propio Lacan continúa en la búsqueda del saber. Pero ¿lo es talvez para nosotros, discípulos o alumnos, que simplemente vehiculamos el pensamiento del Maestro? Lacan piensa que realmente es así» (*Ib.*, p. 153).

Por lo demás, proponer de Lacan una lectura «sintomal» de tipo pesimística, o en clave de «ontología negativa» ¿no significa traicionar el sentido mismo de aquel «retorno a Freud» del cual él se ha hecho pregonero, en la convicción, nunca negada, del psicoanalista como «maestro de la verdad»? El descubriento de Freud, escribe Lacan en *La cosa freudiana,* «pone en cuestión la verdad, y no hay quien la verdad no le afecte personalmente. Reconoced que es un discurso bien extraño éste, echamos a la cara esta palabra que pasa por tener casi mala fama, y proscrita por las buenas compañías. Pregunto sin embargo si tal palabra no esté inscrita en el corazón mismo de la práctica analítica (*au cour méme de la practique analytique*), puesto que ésta siempre está rehaciendo el

descubrimiento del poder de la verdad *(du pouvoir de la vérité)* en nosotros y hasta en nuestra carne» *(Écrits,* p. 405; *Scritti,* p. 395). Tal verdad («sin la cual no es posible distinguir el rostro de la máscara, y fuera de la cual parece no haber otro monstruo que el laberinto mismo» *(Écrits,* p. 406; *Scritti,* p 396), tiene como fundamento su misma palabra: «Yo soy, por lo tanto, para vosotros, el enigma de aquél que se substrae apenas ha aparecido... Pero hará que vosotros me encontréis allá donde estoy, os enseñaré con qué signo reconocerme. Hombres, escuchad, os doy el secreto. Yo la verdad hablo *(Moi, la vérité, je parle)*» *(Écrits,* ps. 408-09; *Scritti,* p. 399); «la verdad se basa en el hecho que habla, y no tiene otra manera de hacerlo. He aquí por qué el inconsciente, que dice la verdad sobre la verdad, esté estructurado como un lenguaje, y por qué yo, cuando enseño esto, digo la verdad sobre Freud, que ha sabido, bajo el nombre de incosnciente, dejar hablar a la verdad» *(Écrits,* p. 866; *Scritti,* p. 872); «La verdad en psicoanálisis es el síntoma. Allá donde hay síntoma hay una verdad que se abre camino» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., p. 165); «Esta verdad que nosotros conocemos así, ¿no podemos por lo tanto conocerla? *Adaequatio rei et intellectus*: así se define el concepto de la verdad desde que hay pensadores, y pensadores que nos conducen por los caminos de su pensamiento. Un intelecto como el nuestro estará a la altura de esta cosa que nos habla, es más, habla en nosotros...» *(Écrits,* p. 420; *Scritti,* p. 411).

Esto no significa sin embargo que Lacan sea o pueda ser considerado, como el teórico de una verdad plenamente explicitada o explicitable, capaz de superar las «divisiones» antes mencionadas. Una tal lectura sería tan unilateral como la anterior. En realidad, la posición del psicoanalista francés ante «El comercio de largo recorrido de la verdad» *(Écrits,* p. 410; *Scritti,* p. 401) resulta globalmente más compleja y articulada que la rígida contraposición entre la hipótesis de una verdad (completamente) sabida y la hipótesis de una verdad (substacialmente) ignorada. En efecto, Lacan está fuertemente convencido de que el pensamiento humano tiene la posibilidad de instaurar relaciones (o «alianzas») con la verdad. Al mismo tiempo está firmemente persuadido de que el saber no puede alardear, ante ella, de presas exhaustivas o posesione últimas, en cuanto la Verdad (en sentido absoluto) permanece siempre extraña (o «extranjera») a la ciencia y a sus instrumentos conceptuales y lingüísticos.

Que una lectura de este tipo —quizás la única capaz de dar razón de las aparentes «oscilaciones» de Lacan sobre el problema de la verdad— refleja, más que las dos anteriores, la posición concreta de nuestro autor nos parece confirmado por un pasaje fundamental (aunque poco mencionado) de los *Écrits:* «Se entienda bien nuestro pensamiento. No estamos jugando a la paradoja de negar que la ciencia tenga algo que conocer acerca de la verdad *(Nous ne jouons pas au paradoxe de dernier que*

la science n 'ait pas á connaître de la vérité)... Pero la verdad en su valor específico es extraña al orden de la ciencia *(Mais la vérité dans sa valeur spécifique reste étrangère à l'ordre de la science*): la ciencia puede honrarse de sus alianzas (*alliances*) con la verdad; puede proponerse como objeto su fenómeno y su valor; pero no puede de ningún modo identifiarlo con el fin que le es propio» *(Écrits,* p. 79; *Scritti,* p. 73).

959. LACAN: CARENCIA, DESEO Y DEMANDA. ESTRUCTURALISMO Y HEIDEGGERISMO EN LOS «ÉCRITS».

Otra articulación característica de las ideas de Lacan —que muestra ulteriormente cómo la vida mental consciente, por efecto de la *Spaltung*, está obligada a reducirse a simple metáfora de la inconsciente, en homenaje al principio según el cual «el hombre no es más que síntoma»— está constituida por las nociones interrelacionadas de «carencia», «deseo» y «demanda».

Presentar de un modo satisfactorio esta sección de la obra de Lacan no es fácil, sea por el habitual hermetismo de los textos, sea por la desorientadora polisemia de los términos, sea por la ausencia de un tratamiento orgánico del argumento por parte de nuestro autor. Teniendo presente el discurso total de Lacan y las aportaciones clarificadoras de los críticos, se puede reconstruir su pensamiento del modo siguiente: En el hombre hay una «falta de ser» *(manque a être*) que surge de la vivencia de incompletud o de «privación» (*privation*)consiguiente a la salida del cuerpo materno. De ahí la necesidad primordial de reintegrar la unidad perdida. Unidad simbolizada por el Falo (v. A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., p. 203 y sgs.; cfr. también G. COMOLLI, *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze/Guattari*, «Aut-Aut», n. 139, 1974, p. 26). Obviamente, en este contexto, el Falo no hay que entenderlo en un sentido literal, o sea como el equivalente del órgano sexual masculino (el pene): «Éste tiene un significado mucho más amplio y es de algún modo el significante en el que se basan todos los demás significantes, en cuanto alude a aquello que es la causa del deseo: la falta de ser, la necesidad de reinstaurar una unidad perdida. El Falo, es por lo tanto símbolo optativo de unión y de plenitud, y como tal, negativamente, revela la primitiva "carencia" que constituye al hombre» (D. GALATI, *Teorie del linguaggio e prassi analitica en Jacques Lacan* Milán, 1981, p. 43).

En virtud de la Prohibición paterna la necesidad de unión con la madre es alejada y precipitada en el inconsciente, dando lugar a la instauración del «deseo» verdadero. Por esta génesis edipica suya («Así pues es más bien la asunción de la castración lo que crea la carencia por la cual el deseo se instaura» , Écrits, p. 852; *Scritti,* p. 856), el deseo esta-

rá obligado a ser metáfora o metonimia, o sea a recurrir a lo loco a múltiples objetos *substitutorios* del primordial (aunque alusivamente conectados, a nivel del inconsciente, con él). En otras palabras, tratando de llenar la carencia y el «vacío» (*béance*) de la necesidad primordial del deseo irá realizando una inacabable huida desde un significante a otro, en la inútil tentativa de apagar su propia exigencia profunda (y, a causa de la remoción, ya no conocida como tal), o sea la unidad con la Madre (obscurecida por aquel objeto irreal e imposible que es el *Phallus*).

Todo esto significa que por su naturaleza metonimica, «el deseo está de por sí abocado a la permanente insatisfacción que trata de colmar complicándose y multiplicándose indefinidamente, en un juego continuo de substitución de significantes todos ellos igualmente inadecuados en cuanto todos son metonímicos (o metafóricos) respecto al verdadero significado: el objeto primitivo de la necesidad. Es el mundo de "Alicia", de los espejismos y de las falsas perspectivas en el cual el sujeto se lanza en una carrera destinada a no alcanzar nunca la meta, puesto que esta meta se desplaza cada vez más adelante según una trayectoria que sin embargo tiende al infinito, (y aquí está el aspecto paradójico del deseo humano) a un cierre circular. La meta última del deseo, en efecto, se sitúa antes y más acá de la "línea de salida" de su carrera metonimica. Y es en efecto el objeto vivido de carencia el que es metonimizado en el deseo. Resumiendo, el deseo tiene una estructura repetitiva, tiende siempre a volver sobre sí mismo y de este modo se asume a sí mismo como objeto, encerrándose en un círculo "tautológico" sin salida...» (D. GALATI, ob. cit., ps. 59-60). Dicho según los arduos giros de frase de Lacan: «los enigmas que el deseo propone a toda "filosofía natural", su frenesí que mima el abismo del infinito *(le gouffre de l'infinti)*, la íntima colusión en la cual encierra el placer de saber y el de dominar con el goce, no depende de ningún otro desorden del instinto si no es su captura entre los raíles —eternamente tendidos hacia el deseo de *otra cosa*— de la metonimia. De ahí su fijación "perversa" en el mismo tiempo de suspensión de la cadena significante donde el recuerdo de la cobertura se inmoviliza, en el cual la imagen fascinante del fetiche se hace estatua. No hay ninguna manera de entender la indestructibilidad del deseo inconsciente...» (*Écrits*, p. 518; *Scritti*, p. 513; traducción modificada).

Estrechamente vinculada al deseo y obligada a compartir su destino de derrota está la «demanda», que articula sus solicitaciones en una forma lingüística y que desemboca en una demanda de amor dirigida a otros. Como tal, la demanda es más profunda que la necesidad orgánica, si bien se presenta a menudo "disfrazada" bajo la forma de necesidad, como lo demuestra el ejemplo del niño, que aparentemente parece querer la comida, pero que en realidad quiere el amor de la madre. Tanto es así

que si esta última «confunde sus cuidados con el don de su amor» y «en el lugar de lo que no tiene lo llena de la papilla asfixiante de aquello que tiene», entonces «la satisfacción de la necesidad aparece como ilusión en la cual la necesidad de amor acaba por romperse» (*Écrits*, ps. 627-28; *Scritti*, p. 623). Sin embargo, el carácter esencial de la demanda, entendida a la manera de Lacan, no reside en una contraposición abstracta a la «necesidad» (orgánica), sino en el hecho de representar una especie de traducción multiplicada del deseo. En efecto, si el objeto (inconsciente) de este último es el Falo, los objetos de la demanda son muchos (se puede querer esto o aquello y, en el límite, cualquier cosa).

En particular, el deseo instaura, con la demanda, una singular dialéctica, la cual hace que éste, como observa Lacan, acabe estando, a un mismo tiempo, *más allá y más acá* de la demanda: «El deseo está más allá de la demanda: esto quiere decir que la trasciende, que va más lejos, que es eterno porque nunca se puede satisfacer. La demanda, articulando el deseo a sus condiciones de una forma lingüística, traiciona necesariamente el verdadero aspecto de aquél. Pero, por otro lado, el deseo se detiene más acá de la pregunta. En este caso, parece que se produzca una inversión de papeles. La demanda incondicionada y absoluta, mimando el frenesí del deseo, evocará la carencia de ser radical que subyace en el deseo. El deseo, por lo tanto, está como invadido, superado por la demanda de la cual por lo demás renacerá, desde el momento en que ninguna demanda es capaz de satisfacerlo de pleno» (A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., ps. 206-07). Además, «si la demanda está toda en el registro del tener, el deseo se articula en la dimensión del ser del sujeto. Pero ¿cuál es la articulación entre estas dos dimensiones...? El cumplimiento del deseo del hombre —dijo Lacan (seminario del 7 de enero de 1959)— es la demanda de algo que no se puede pedir —el falo—. En efecto, se puede pedir el pene, pero no el falo, que es un significante, *ergo* algo que no se puede *tener*. Y no obstante, el deseo genera demandas, demandas que van más allá de sí mismas, porque son demandas de ser, demandas "milagrosas" de ser el falo» (S. BENVENUTO, *La strategia freudiana. Le teorie freudiana della sessualità rilette attraverso Wittgenstein e Lacan*, Nápoles, 1984, P. 144).

La teoría lacaniana de la necesidad, del deseo y de la demanda, representa una confirmación ulterior de cómo el inconsciente, según nuestro autor, «habla» — y habla precisamente como Jakobson mostró que habla el discuro poético; o sea a través de una secuencia ininterrumpida de *metáforas* y de *metonimias:* «metáfora el símbolo, que substituye un símbolo con otro dejando obscuro el procedimiento de la remoción, metonimia el deseo que apunta sobre un objeto substitutivo, dejando indescifrable el fin último de cada aspiración nuestra, aquél por el cual cada deseo, de alejamiento metonimico en alejamiento metonimico, se

revela como deseo del Otro» (U. Eco, *La struttura assente,* cit., p. 330). Además, tal teoría muestra claramente cómo el verdadero *désir* del hombre, según Lacan, hay que buscarlo en su inconsciente. Como lo sugiere, por lo demás, la recurrente y enigmática expresión: «el deseo del hombre es el deseo del Otro» *(le désir de l'homme est le désir de l'Autre*). Expresión que (paralelamente al término «Otro») puede asumir significados diversos, pero que en referencia al Inconsciente se lee según la clave del genitivo subjetivo: «el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde "del" es la determinación que los gramáticos llaman subjetiva, o sea... *él desea en cuanto Otro* (éste constituye el verdadero alcance de la pasión humana)» *(Écrits,* p. 814; *Scritti,* p. 817; cursivas nuestras).

Dando por sentado que el deseo auténtico del hombre vive en el Es, aparece como evidente que el análisis y la curación de patologías neuróticas —vistas como fenómenos de destrucción de la personalidad, y que se manifiestan en el uso del lenguaje— implicarán siempre una operación de acceso a la *verdad* del inconsciente. En todo caso, el *Es* aparece en Lacan como el lugar donde el yo debe volver para descubrir la matriz profunda de su propio ser y de su propio deseo. Tanto es así que el conocido aforismo freudiano *«Wo Es war, soll Ich werden»* no se tiene que interpretar según Lacan, en el sentido de una dilatación posesiva de los límites del Yo, como si quisiera significar que el Yo debe «desalojar» el Es, sino en el sentido de un retorno suyo allá donde ya estaba en la forma auténtica del Es» (M. FRANCIONI, ob. cit., p. 52; D. GALATI, ob. cit., p. 53; cfr. *Écrits,* ps. 416-18, 524, 670, 801-02, 816, 864-65; *Scritti,* ps. 407-09, 519, 666-67, 803-04, 819, 868-70). En otros términos, como puntualiza Eco, según nuestro autor, «no se trata de poner la claridad racional del Yo en el puesto de la realidad originaria y obscura del Es: se trata de *ad-venire,* de ir allá, de llegar a la luz allá, en aquel lugar originario en donde está el Es como "lugar de ser", *Kern unseres Wesens.* Se puede encontrar la paz (en la curación psicoanalítica como en la filosófica que me empuja a preguntarme qué es el ser y quién soy yo) sólo si se acepta la idea de no estar donde habitualmente se está, sino de estar donde habitualmente no se está. Hay que encontrar el lugar de origen, reconocerlo, *liegen lassen,* dejarlo aparecer y custodiarlo... No es sin motivo que Lacan atribuye a la frase de Freud un tono presocrático» (ob. cit., ps. XVI-XVII y ps. 340-41).

Una presentación de la obra de nuestro autor no puede dejar de tomar en consideración dos cuestiones críticas sobre las cuales aún no nos hemos detenido adecuadamente: la relación entre Lacan y el estructuralismo por un lado y la relación entre Lacan y Heidegger por el otro. Por cuanto se refiere al primer punto, que Lacan presuponga de algún modo el estructuralismo, y que, en ciertos aspectos, hable él mismo el lenguaje de la episteme estructuralista, nos parece algo difícilmente contestable.

En efecto, el autor de los *Écrits* entra en el «campo magnético» del movimiento estructuralista no sólo por sus relaciones con la lingüística estructural, sino también por algunas directrices teóricas y metodológicas de fondo: por ejemplo por su modo anti-humanístico de afrontar el problema del hombre; por su tendencia a concebir el sujeto como un sistema de estructuras situadas en planos; por la doctrina del inconsciente como red estructurada de elementos; por la visión anti-fenomenológica y anti-existencial de la psicología, etc. Por lo demás, escribe Lacan, «¿es o no es el estructuralismo aquello que nos permite postular nuestra experiencia como campo donde el Es habla? Si es sí, "la distancia de la experiencia" de la estructura desaparece, puesto que ésta opera en la experiencia no como un modelo teórico, sino como la máquina original (*originale*)que pone en escena el sujeto» *(Écrits,* p. 649; *Scritti,* p. 645; trad. modificada), «nosotros mismos hacemos un uso del término estructura que creemos puede basarse en el de Claude Lévi-Strauss» *(Écrits,* p. 648; *Scritti,* p. 644). Esto no equivale sin embargo a una «momificación» de Lacan en el museo del estructuralismo (sobre todo si se entiende como una etiqueta rígida). En efecto, con las tesis antes mencionadas se trata simplemente de sacar a la luz cómo su pensamiento del freudismo se ha producido en estrecha conexión con el paradigma estructuralista y representa *de hecho,* en el ámbito de la cultura del Novecientos, un creativo *punto de encuentro* —como muestra de un original «psicoanálisis lingüístico»— entre psicología de lo profundo y estructuralismo. En otros términos, como escribe J. M. Auzias, «Jacques Lacan no es estructuralista, así como se puede ser en pintura de la escuela de París, Jacques Lacan es un psicoanalista freudiano que quiere ser de observancia estricta. Y sus investigaciones se han encontrado con las de Lévi-Strauss que él cita en numerosas ocasiones... *El estructuralismo vive de encuentros, no de anexiones;* Jacques Lacan encuentra a Lévi-Strauss, así como encuentra a Hegel o a Marx. Encontrar no es someterse, ní coincidir, ní entrar en los cuadros» (ob. cit., p. 139; cursivas nuestras).

También la relación Lacan-Heidegger ha sido discutida muchas veces y, en algunos casos, ha contribuido a poner en circulación la idea (que ha complacido sobre todo a los estudiosos de filosofía, pero no tanto a los psicoanalistas) de un substancial «heideggerismo» de nuestro autor. En realidad, una interpretación de este tipo parece poco verosímil y necesita, a nuestro parecer, ser revisada críticamente. Ante todo, aun mencionando a menudo a los filósofos, Lacan siempre ha insistido sobre el carácter rigurosamente psicoanalítico, y no filosófico, de su obra. Por lo cual, toda tentativa de «capturar» su pensamiento en las redes de cualquier filosofía —inlcuída la heideggeriana— corre el riesgo de resolverse en una manifiesta «forzadura». Esto no significa obviamente que la construcción de Lacan no presente también, presuposiciones,

referencias y consecuencias de tipo filosófico (cfr. a este propósito, la voluminosa investigación de A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie,* París, 1984; sobre todo los cps. II y VII) o que en ella no se puedan localizar referencias explícitas o implícitas al filósofo alemán (cfr. S. I. JSSELING, *Philosophie et psychanalyse. Quelques remarques sur la pensée de M. Heidegger et Lacan,* Tijdschrift voor Filosofie, n. 2, ps. 261-89, 1969).

Sin embargo, una cosa es hacer notar determinadas «consonancias» o determinados «estímulos», y otra cosa es contemplar en el lacanismo «un caso de manierismo heideggeriano» (U. Eco, ob. cit., p. 341). El propio Eco, en el *Prefacio* (1980) a una nueva edición de la *Structura ausente* escribe: «cuál era mi error me lo han explicado muchos. Yo asumía a Lacan como si fuera un filósofo y como si maniobrase con conceptos filosóficos (obsérvese, los maniobrava y los derivaba explicitamente de Heidegger!). Pero, se me ha dicho, estos conceptos filosóficos adquirían nuevos valores por el hecho de que se insertaban en el discurso de un psicoanalista. Términos como Ser, Verdad u Otro, cuando se refieren al inconsciente, al falo, al triángulo edipico, no son la misma cosa que cuando se referían, yo que sé, a Dios o al ser en cuanto a ser» *(Ib.,* ps. V-VII). Sobre este último punto, es díficil no estar de acuerdo con los críticos de Eco. Por otro lado, es difícil no estar de acuerdo con Eco, contra algunos de sus mismos críticos, sobre la necesidad de mantener en firme la relación Heidegger-Lacan («en aquel capítulo —él sostiene en la distancia del tiempo— decía algo que estaba bien», *(Ib.,* p. VI). En efecto, que entre el psicoanalista Lacan y el filósofo del ser Heidegger, existan algunas (objetivas) convergencias conceptuales de fondo, que hacen plausible la idea de influencias específicas del segundo sobre el primero, nos parece un dato fuera de toda discusión. Sólo hay que pensar, por ejemplo, en la idéntica óptica antihumanística, o sea en el hecho que «pour Lacan comme pour Heidegger, au principe du monde il y a Autre chose que l'homme» (A. JURANVILLE, ob. cit., p. 137); en la común persuasión de: «un Ser que no puede ser localizado de otro modo si no es a través de la dimensión del lenguaje: de un lenguaje que no está en poder del hombre porque el hombre no se piensa en él sino que él se piensa en el hombre» (U. Eco, ob. cit., p. 339); en el análogo convencimiento acerca de la existencia de una «Chose» (el Ser o el Inconsciente) situada en un horizonte de ulterioridad respecto a los entes (Heidegger) o a la vida mental consciente (Lacan).

La existencia de tales consonancias, o de otras similares, no excluye sin embargo la disparidad básica de los campos teóricos (y de los universos mentales) en que se mueven los dos autores. Concentrémonos por ejemplo sobre un fragmento como el siguiente, que es un ejemplo bastante bueno, a nuestro juicio, del tipo de relación que —en la realidad

de los trextos— subsiste entre Heidegger y Lacan. Hablando de un olvido sin retorno del remordimiento, consiguiente a la integración simbólica, nuestro autor afirma: «La integración en la historia comporta evidentemente el olvido de todo un mundo de sombras, que no han sido llevadas a la existencia simbólica. Y si esta existencia simbólica es lograda y es totalmente asumida por el sujeto, no deja ninguna escoria tras de sí. Se necesitaría entonces hacer intervenir nociones heideggerianas. En todo ingreso del ser en su habitación de palabras existe un margen de olvido, una λήθη complementaria de toda ἀλήθεια» (*Le seminaire de Jacques Lacan. Livre I.*, cit., p. 239).

Como se puede observar, en este fragmento Lacan alude a una posible utilización de nociones heideggerianas, o sea a una eventual utilización, en clave de psicología profunda, de algunos conceptos filosóficos del profesor alemán — sin que todo esto implique ninguna «asunción» de sus principios ontológicos. El mismo discurso se podría repetir respecto a otros lugares en los cuales Lacan habla de Heidegger (cfr. por ejemplo *Écrits,* p. 21, 166, 255, 318, 365, 528, 865; *Scritti,* p. 18, 160, 249, 312, 358, 379, 523, 869). En conclusión, nos parece que los textos, en vez de sugerir la imagen «general», pero no suficientemente sufragada, de un «heideggerismo» de Lacan, autorizen solamente a la constatación «local» de algunas «sugerencias heideggerianas» desarrolladas libremente y técnicamente en el contexto de un discurso psicoanalítico.

960. ALTHUSSER: UN INTELECTUAL «SIN MAESTROS» A LA BÚSQUEDA DE LA FILOSOFÍA DE MARX.

Otra experiencia de pensamiento que, aun siendo muy personal, ha sido influida por la «atmósfera» del estructuralismo es la de Althusser: la figura más grande del marxismo teórico contemporáneo.

Louis ALTHUSSER, nace en Birmandreïs, cerca de Argel, el 16 de octubre de 1918, de padres de origen campesino. Después de haber terminado la escuela básica en Argel, a causa del traslado de sus padres a Francia sigue los estudios en Marsella y en Lion. Desde 1936 hasta 1939 frecuenta las clases de preparación de *lÉcole Normale Supérieure* (E.N.S.). Militante católico, en 1937 funda la sección de la «Jenuesse Étudiante Chrétienne» en el Lycée du Parc de Marsella (cfr. S. KARSZ, *Théorie et politique: Louis Althusser,* París, 1974). Soldado durante la segunda guerra mundial, en 1940 fue hecho prisionero en Bretaña y deportado a un campo de concentración. De esta experiencia de su vida, que duró cinco años, no se sabe mucho («Allí —dirá de todos modos Althusser— encontré por primera vez a los comunistas»). Alumno en el E.N.S., después de la guerra se diploma con una tesis sobre «La noción de conteni-

do en la filosofía de Hegel» (1948), desarrollada bajo la dirección de Gastón Bachelard. Siempre en el 48 fue «agregé» de filosofía y «agregé répétiteur» en el E.N.S. En el mes de noviembre del mismo año se adhiere al Partido Comunista. Entre 1948 y 1949, Althusser responde con un largo artículo a la encuesta hecha por la revista progresista «Jeunesse de l'Eglise» sobre el tema «La Bonne Nouvelle est-elle annoncée aux hommes de nôtres temps?». En este escrito *(Une question de faits*, en «L'Evangile captif» Chaier X di «Jeunesse de L'Eglise, París, 1949) nuestro autor afirma que la buena nueva *no* es anunciada a los hombres de nuestro tiempo a causa del rechazo, por parte de la Iglesia, de la ciencia marxista de la historia. Rechazo que está acompañado de una verdadera «maldad burguesa» de la propia Iglesia (cfr. S. AZZARO, *Althusser e la critica*, Roma, 1979). Con la publicación de *Pour Marx* y *Lire Le Capital* alcanza una notoriedad internacional y su nombre se asocia al del estructuralismo — con el cual él, en los escritos posteriores, marca las distancias, a través de una explícita «autocrítica» influida (entre otras cosas) por las objeciones por parte de los intelectuales del P.C.F.

En 1975, ya conocidísimo, obtiene el «Doctorat és Lettres» con una «Défendance» de su propia obra sostenida ante una comisión de la Universidad de Picardia sobre el tema «¿Es fácil ser marxista en filosofía?» Hacia finales de los años setenta, al final de un gran debilitamiento de carácter depresivo, Althusser se ve obligado a interrumpir su actividad intelectual y a ingresar en una clínica. En 1980 vuelve a hablarse de él a causa del homicidio de su esposa Héléne, que había sido su (determinante) colaboradora e inspiradora. Reconocido como «incapaz de entender y querer» es trasladado al hospital psiquiátrico de Sainte Anne. A continuación se instala en otros centros de cura y en un pequeño apartamento en París. Desde entonces, «aun estando vivo, es como si estuviera muerto». A finales de los años ochenta se ha vuelto hablar de él luego de ciertas "revelaciones" de Jean Guitton (amigo y maestro del filósofo), que han suscitado otra vez el problema de sus relaciones con el catolicismo, con Héléne y con el comunismo. Argumentos todos ellos sobre los cuales reinan aún interrogantes y polémicas. Althusser murió el 22 de octubre de 1990. Entre sus escritos (traducidos en aquel mometo con títulos distintos de los originales) recordamos: *Montesquieu. La Politique et l'histoire* (1959), *Pour Marx* (1965), *Lire Le Capital* (1965), *Philosophie et Philosophie spontanee des savants* (1967, 1974), *Lénine et la Philosophie* (1969), *Réponse a John Lewis* (1973), *Élements d'autocritique* (1974), *Positions* (1976), *Ce que ne peut plus durer dans le parti communiste* (1978). Otros ensayos y artículos útiles para entender su pensamiento los mencionaremos en el transcurso de la exposición. Por ahora nos limitamos a mencionar *Freud et Lacan* (1964, después en *Positions).*

El punto de partida del itinerario intelectual de Althusser, como manifiesta él mismo en el *Prólogo a Pour Marx,* es el convencimiento de la «ausencia tenaz, profunda, de una cultura *teórica* real en la historia del movimiento obrero francés». En efecto, puntualiza el filósofo, «excepto los utopistas Saint-Simon y Fourier, a los que Marx gusta de recordar, excepto Proudhon que no era marxista y Jaurés que lo era poco, ¿dónde están nuestros teóricos? Alemania tuvo a Marx y a Engels y al primer Kautsky, Polonia a Rosa Luxemburg, Rusia a Plekhanov y a Lenin, Italia a Labriola (cuando nosotros teníamos a Sorel) que estaba en correspondencia de igual a igual con Engels, después a Granisci. ¿Dónde están nuestros teóricos?, ¿Guesde?, ¿Lafargue?» *(PM,* p. 7-8). Situación empeorada, en época estalinista, por un dogmatismo humillante y filosóficamente nocivo: «No hay salida para un filósofo. Si hablaba o escribía sobre filosofía según las directrices del partido, estaba abocado a la exégesis y a pocas variaciones para uso interno sobre las "célebres citaciones"» *(PM,* p. 11); «aquellos pocos filósofos que se tenían en cuenta entonces no tuvieron otra elección que la de entre el comentario y el silencio, entre una convicción iluminada o mezquina y el mutismo de la incomodidad» *(Ib.,* p. 6).

No es de extrañar que, en estas circunstancias, la imposibilidad *práctica* de la filosofía intentara iniciarse en la tesis de su imposibilidad *teórica:* «Entonces conocimos —recuerda Althusser en *PM,* p. 12— la gran y sutil tentación del *"fin de ¡a filosofía"* de la que hablaban los textos enigmáticamente claros de la juventud (1840-45) y de la ruptura (1845) de Marx», con el resultado de asignar a aquélla o una muerte «pragmático-religiosa», en la acción y en la política, o una muerte «positivista» en el saber empírico de las ciencias, o una muerte «filosófica» y «crítica» en la reflexión despierta y atenta de un pensamiento que intenta recuperar el concreto más allá de cualquier renaciente «fantasma» especulativo: «Filosofar significa empezar de nuevo por nuestra cuenta la odisea crítica del joven Marx, atravesar la capa de ilusiones que nos esconde lo real y alcanzar la única tierra natal: la de la historia, para encontrar al fin el reposo de la realidad y de la ciencia, conciliadas bajo la perpetua vigilancia de la *crítica (PM,* p. 13).

Hostil por naturaleza a toda capitulación intelectual, Althusser más que en la «muerte» de la especulación ha acabado por creer en el «nacimiento» de una auténtica filosofía marxista capaz de hacer salir a los hombres del siglo XX de su «callejón sin salida teórico» *(PM.,* p. 5). Persuadido de que la filosofía representa un instrumento indispensable para la *individuación* de la *especificidad* de la doctrina marxista (cfr. *PM,* p. 21 *y Lire Le Capital),* él considera, en efecto, «teóricamente y políticamente urgente» desarrollar la «filosofía marxista», si bien añadiendo que el trabajo a realizar resulta «enorme y difícil» en cuanto «en la teo-

ría marxista, la filosofía está en retraso con respecto a la ciencia de la historia» (*La filosofia come arma della rivoluzione,* entrevista concedida a M. A. Macciocchi, en «L'Unità», 1 de febrero de 1968). En otros términos, la filosofía marxista, de la que Marx sentó las bases en el mismo momento en que fundó su teoría de la historia, está en gran parte aún por construir, puesto que como decía Lenin, de ella sólo se han colocado las piedras angulares (*PM,* p. 14).

En esta (ambiciosa) empresa de búsqueda de la genuina filosofía de Marx, Althusser se siente «solo» y sin maestros: *«en el campo de la filosofía marxista, no tenemos verdaderos y auténticos maestros que conduzcan nuestros pasos.* Politzer, que había podido ser uno de ellos... sólo nos ha dejado los errores geniales de la *Critique des fondements de la psychologie.* Había muerto asesinado por los nazis. No teníamos maestros. No hablo de hombres de buena voluntad, ní de espíritus cultos: estudiosos, literatos, etc. Hablo de maestros, en el campo de la filosofía marxista, salidos de nuestra historia, accesibles, cercanos a nosotros» (*PM,* p. 10; cursivas nuestras). La tesis de Althusser por lo que respecta a la «falta» de maestros —explícita textualmente— corresponde a la verdad histórica. En efecto, si bien en su pensamiento se pueden encontrar influencias y estímulos de pensadores como Bachelard, Koyré, Cavaillès, Canguilem, Lévi-Strauss, Foucault, etc. su reflexión del marxismo, globalmente considerada, se presenta como algo *nuevo,* que tiene poco que compartir con el marxismo tradicional o con el representado por ciertas líneas de la cultura francesa actual — comenzando por el marxismo existencialístico de Sartre, del cual Althusser se siente irremediablemente lejano: «aunque "piense" que *después* de Marx y Freud, Sartre *es,* paradójicamente, bien mirado, filosóficamente hablando, un ideólogo *pre*marxista y *pre*freudiano. En lugar de ayudar a desarrollar los descubrimientos científicos de Marx y Freud, se encamina brillantemente por caminos que se desvían de la investigación marxista, más de cuanto la utilizan» (*Réponse à John Lewis*).

El proyecto althusseriano de dar «un poco de existencia y de consistencia teórica» a la filosofía marxista —que se traduce en las preguntas: «*¿qué pasa con la filosofía marxista? ¿ Tiene teóricamente derecho a la existencia?* Y *si existe de derecho, ¿cómo definir su especificidad?»* (*PM,* p. 14)— en la práctica se encuentra «insertado» en un problema «aparentemente» histórico pero «en realidad» teórico: el problema de la lectura y de la interpretación de las obras de Marx: «El problema de la *diferencia específica* de la filosofía marxista tomó de esta manera una forma tal que habría que preguntarse si existia o no, en el desarrollo intelectual marxiano, una *ruptura epistemológica* tal que indicara el surgir de una nueva concepción de la filosofía» (*PM.,* p. 15). El de ruptura epistemológica (*coupure epistémologique*) es un concepto que el filósofo francés saca

de Bachelard y que define como «una no continuidad "cualitativa" teórica e histórica» *(PM,* p. 146) capaz de fijar la línea de demarcación entre una problemática científica (nueva) y una problemática ideológica (vieja). En otros términos, la ruptura epistemológica representa un punto teórico de no-retorno, que sancione el nacimiento de una ciencia inédita en virtud de un cambio de «problemática» que implica crisis y saltos (como lo demuestra el proceso de la formación de los tres «continentes científicos» del saber humano: la metemática, la física y la historia).

Aplicado al estudio de Marx, el concepto de ruptura epistemológica implica el doble problema de la *existencia* mayor o menor de tal ruptura y del *punto preciso* en que ocurre. Althusser está convencido de que en Marx existe una indiscutible ruptura epistemológica situada allá donde Marx mismo la coloca, o sea en *La ideología alemana* (las *Tesis sobre Feuerbach,* serían más bien «el límite último anterior a esta ruptura»). La ruptura en cuestión subdivide el pensamiento de Marx en dos grandes períodos: a) el período aún «ideológico», anterior a la ruptura de 1845 y que comprende las llamadas obras juveniles de Marx (desde la *Tesis de Laurea* a los *Manuscritos* y a la *Sagrada familia;* b) el período «científico» posterior a la ruptura de 1845. Este último está a su vez dividido en dos sub-períodos: el momento de la «maduración» y el momento de la «madurez» de Marx. El primero comprende el «largo período que Marx utilizó para encontrar, forjar y fijar una terminología y una sistemática de conceptos adecuados a su intento teórico revolucionario» (PM, p. 17) y se expresa en sus obras posteriores a 1845, y anteriores a los primeros ensayos de redacción de El Capital (hacia 1855-57), o sea en escritos como el *Manifiesto, Miseria de la filosofía,* etc. El segundo designa las obras posteriores a 1857, o sea a la época en que alcanza la madurez. En síntesis, la puesta el día althusseriana de las obras de Marx (cfr. ***PM.***, p. 18) es la siguiente:

1840-1844: obras juveniles
1845 : obras de la ruptura
1845-1857: obras de la maduración
1857-1883: obras de la madurez

De esta esquematización del itinerario intelectual de Marx —basada en la existencia de una divisoria teórica representada por la ruptura en 1845— emerge en primer lugar cómo Marx, según Althusser, no ha sido nunca hegeliano: «La tesis de moda del hegelismo del joven Marx, en general, es... un mito»; «lejos de acercarse, Marx nunca había acabado de *alejarse de Hegel (PM,* p. 18). Veremos en el próximo párrafo *en qué sentido* Marx, según Althusser, resulta inequívocamente «distante» de Hegel. En segundo lugar, emerge de un modo evidente cómo el althusse-

riano «retorno a Marx» y a la «filosofía de Marx» es retorno al Marx de la madurez y no al tan celebrado de las obras juveniles: «pareció indispensable someter a un examen crítico serio estos textos famosos que habían sido abanderados y utilizados por todos, estos textos abiertamente filosóficos en los cuales había creído, más o menos espontáneamente, leer la filosofía de Marx en persona» (*PM.*, p. 15).

En *Freud et Lacan,* el filósofo escribe: «El retorno a Freud no es un retorno al nacimiento de Freud, sino un retorno a su *madurez.* La juventud de Freud, este conmovedor paso de la no-aún-ciencia a la ciencia (el período de sus relaciones con Charcot, Bernheim, Breuer, hasta los *Estudios sobre la histeria* de 1859) puede ciertamente interesarnos, pero a un nivel del todo distinto: el nivel, esto es, de un ejemplo de arqueología de una ciencia, o como índice negativo de no-madurez, para volver pues precisamente a la madurez y a su llegada. La juventud de una ciencia es su edad madura: antes ella es vieja... Aquí está el sentido profundo del retorno a Freud proclamando por Lacan. Debemos volver a Freud para volver a la madurez de la teoría freudiana, no a su infancia sino a su edad madura, que es su verdadera juventud...». A nuestro parecer, este pasaje resulta decisivo, puesto que substituyendo «Freud» con «Marx», «Lacan» con «Althusser, «psicoanálisis» con «marxismo», se obtiene la *peculiar* manera althusseriana de entender el «retorno a Marx» y concebir las relaciones entre el joven Marx y el Marx de la madurez. En contra de aquellos que parecen opinar que Marx ha «nacido marxista» nuestro autor declara en efecto que se necesita tener coraje y agudeza para admitir, al lado de un *Marx marxista* (obras de la madurez), a un *Marx aún no marxista* (obras juveniles) y a un Marx en el momento de volverse marxista (obras de la ruptura y de la maduración), teniendo presente, además, que también en el Marx de la madurez quedan elementos no-científicos o *residuos* lingüísticos de pensamientos juveniles. Por ejemplo la *Ideología alemana* nos muestra «un pensamiento en completa ruptura con el propio pasado, un pensamiento que somete a una despiadada masacre crítica todas sus viejas presuposiciones teóricas: en primer lugar Hegel y Feuerbach, y todas sus formas de una filosofía del conocimiento y de una filosofía antropológica. Sin embargo este nuevo pensamiento, decidido y puntual en el proceso al error ideológico, no llega a autodefinirse sin dificultades, y sin equívocos. No se rompe de pronto un pasado teórico: se necesitan en cualquier caso palabras y conceptos para romper con otras palabras y otros conceptos, y a menudo son las viejas palabras las que están investidas en el protocolo de la ruptura, durante todo el tiempo que dura la búsqueda de las nuevas. La *Ideología alemana* nos ofrece así el espectáculo de conceptos de reserva reafirmados que están aún en el lugar de conceptos nuevos aún en instrucción... y como es normal al juzgar estos viejos conceptos por el

aspecto exterior y tomarlos literalmente, nos podemos perder fácilmente...» (*PM.*, p. 19).

Para evitar estas «pérdidas» interpretativas hay que saber escoger la «problemática específica» y la «estructura sistemática típica» de Marx (cfr. *PM.*, p. 50), o sea el *centro de gravedad* (teórico y metodológico) de su discurso «maduro», para después valorar, sobre esta base, los diversos momentos de su iter de pensamiento (con las correspondientes fracturas y los inevitables «retrasos» y «retrocesos»). Desde este punto de vista, resulta particularmente útil aquel tipo de lectura que nuestro autor, con terminología freudiana, define como «sintomal» rastreando su presencia en el propio Marx (que lo aplicaría a los economistas clásicos). Según Althusser, leer de un modo «sistemático» una obra significa leer, entre las líneas del discurso superficial, el discurso *profundo* que está escondido, o sea estar capacitado para explicar lo implícito de un determinado autor, haciendo hincapié en aquellos «síntomas» como por ejemplo los silencios y los olvidos: «En ciertos momentos, en ciertos puntos sintomáticos, estos silencios se manifiestan directamente en el discurso obligándolo a espacios vacíos involuntarios mentalizados por la eficacia demostrativa del discurso: verdaderos lapsus teóricos; una palabra queda suspendida en el aire cuando es necesaria para el pensamiento, un juicio que —con una falsa evidencia— limita irremediablemente el espacio mismo que parecía abrirse ante la razón. Una simple lectura literal toma en los argumentos sólo la continuidad del texto. Se necesita una lectura "sintomal" para que sean perceptibles estas lagunas y para identificar, más allá de las palabras pronunciadas, el discurso del silencio que se manifiesta en el discurso verbal creando en él espacios vacíos...».

Todo este trabajo crítico, puntualiza nuestro autor, resulta imprescindible no sólo por razones históricas, o sea «para poder *leer a Marx* con una lectura que no sea inmediata, tomada sea en las falsas evidencias de los conceptos ideológicos de la juventud, sea en las falsas evidencias, quizás aún más peligrosas, de los conceptos aparentemente familiares de las obras de la ruptura» (*PM*, ps. 21-22), sino también por razones teóricas, o sea pertenecientes a la filosofía. En efecto, continúa Althusser, la teoría que permite ver claro a Marx, distinguir la ciencia de la ideología y pensar históricamente su diferencia «no es más... que la filosofía marxista misma» (*PM*, p. 22).

961. ALTHUSSER: DIALÉCTICA, TOTALIDAD Y CONTRADICCIÓN EN HEGEL Y EN MARX. LOS CONCEPTOS DE «SUPERDETERMINACIÓN» Y DE «CAUSALIDAD ESTRUCTURAL».

Como hemos visto, la búsqueda de la «especificidad» de la teoría marxista comporta, según Althusser, un «retorno» explícito a Marx: «Resti-

tuir Marx a Marx, restituir Marx a los conceptos que por primera vez él ha elaborado, restituir al marxismo el "verdadero" Marx: he aquí la tarea que Althusser asigna a su investigación (S. AZZARO, *Althusser e la critica,* cit., p. 114). Volver a Marx significa a su vez saber captar la *diferencia* que separa al fundador del socialismo científico de los filósofos anteriores. Diferencia que Marx había establecido inequívocablemente pero no pensado suficientemente: «Marx, que *ha producido* en su obra la diferenciación que le separa de sus predecesores, no ha pensado con la debida claridad el *concepto* de esta diferenciación (ésta es la suerte común de todos los inventores): Marx no ha pensado teóricamente, de forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones teóricas del salto teórico revolucionario llevado a cabo por él».

Tanto es así que el marxismo ha acabado por ser interpretado por sus sucesores según esquemas hegelianos, humanísticos e historicistas, o sea a través de formas de pensamiento que, según Althusser, han sido puestas irremediablemente en crisis por la revolución filosófico-científica de Marx. Pensar la *especificidad* del marxismo significa pues pensar el *anti*-hegelismo, el *anti*-humanismo y el *anti*-historicismo que lo caracterizan en profundidad. Y puesto que hegelismo, humanismo e historicismo representan las coordenadas conceptuales en las que se ha movido gran parte de la filosofía francesa y europea de nuestro siglo («incluido el «marxismo occidental») pensar la peculiaridad teórica y metodológica de la doctrina de Marx significa establecer su originalidad frente a la línea dominante de la cultura del ochocientos y del novecientos.

El antihegelismo radical de Althusser y su oposición a toda forma de hegelo-marxismo (entendido en el sentido lato de «continuidad» entre Marx y Hegel) nacen de la persuasión según la cual la célebre fórmula marxiana del «vuelco» sería inadecuada y destinada a causar «más problemas que los que resuelve» — como, por lo demás, la diferenciación engelsiana entre método y sistema *(PM,* p. 72). Tratando de evidenciar la zanja insalvable que separa la dialéctica de Marx de la dialéctica de Hegel, Althusser sostiene que la metáfora del «vuelco» no plantea tanto «el problema de la *naturaleza de los objetos* a los que se trataría de aplicar un *mismo método* (el mundo de la Idea en Hegel — el mundo Real en Marx) como precisamente el problema de la naturaleza de la dialéctica en sí, o sea el problema de *sus estructuras específicas*»*(PM,* p. 74). En otros términos, según nuestro autor, el problema auténtico de Marx, más allá de su terminología errónea, no consistiría en un simple *vuelco* de la dialéctica, sino en una *transformación:* «Hablando claramente, esto implica que ciertas *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana,* como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la "superación", la transformación de la cualidad en cantidad, la contradicción, etc., *tienen en Marx (en la medida en que él se sirve de*

ellas, y no siempre es así!) una estructura distinta de la que tiene en Hegel» (PM, p. 75). Convicción que nuestro autor, más allá de todas las críticas, repite también en la «Discusión» de Amiens de 1975: «He luchado bastante para demostrar que este vuelco no volvía y no era más que la *metáfora* de una auténtica transformación materialistica de las figuras de la dialéctica, sobre la cual Marx nos prometió veinte páginas que nunca escribió» *(Es fácil ser marxista en filosofía?* en *Freud y Lacan,* trad. ital., cit., p. 141--42; cursivas nuestras).

Rechazando el concepto de una dialéctica «pura», común al idealismo y al materialismo. Althusser muestra cómo el banco de pruebas de la diversidad de los dos modelos dialécticos está constituido por las nociones interconectadas de *totalidad y* de *contradicción.* Hegel, observa nuestro autor, piensa la totalidad mediante el esquema esencia-fenómeno, o sea en la línea de una *unidad simple* (la Idea), que se manifiesta primeramente en una multiplicidad de determinaciones alienadas, para después re-conquistarse dialécticamente como Espíritu: «La *totalidad hegeliana* es el desarrollo alienado de una unidad simple... no es por lo tanto, rigurosamente hablando, más que el fenómeno, la manifestación de sí de este principio simple, que persiste en todas sus manifestaciones, y por lo tanto también en la alienación que prepara su reconstitución... todas las diferencias concretas que figuran en la totalidad hegeliana, comprendidas las "esferas" distinguibles en esta totalidad (sociedad civil, Estado, religión, filosofía, etc.), todas estas diferencias son negadas apenas han sido afirmadas puesto que no son nada más que los "momentos" de la alienaciń del principio interno simples de la totalidad, que se realiza negando las diferencias alienadas que plantea» (PM, p. 180). Dicho de otro modo, la especulación hegeliana aparece como «dominada por una idea de la totalidad *expresiva,* en la cual todos los elementos son partes totales, cada una de las cuales expresa la unidad interna de la totalidad que no es otra cosa, en toda su complejidad, sino la objetivación-alienación de un principio simple».

La totalidad marxiana se configura, en cambio, según Althusser, como algo complejo y articulado: «la unidad de la cual habla el marxismo *es la unidad de la complejidad misma» (PM,* p. 179), es *«el siempre ya-dado de una unidad compleja estructurada.* Esta totalidad compleja posee «la unidad de una estructura articulada a dominante» *(PM,* p. 179). En efecto, «la estructura del todo está articulada como la estructura de un *todo orgánico jerarquizado.* La coexistencia de los componentes y de las relaciones en el todo está sujeta a la influencia de una estructura dominante que introduce un orden específico de la articulación (*Gliederung*) de los componentes y de las relaciones». La estructura dominante que estructura el todo es, obviamente, la economía. Althusser hace notar, a este propósito, cómo la célebre diferenciación marxiana entre estruc-

tura y superestructura no es más que una *tópica, o* sea una metáfora espacial que asigna a realidades dadas un determinado puesto en el espacio: «Tópica, del griego *topos,* lugar. Una tópica representa, en un espacio definido, los respectivos *lugares* ocupados por esta o aquella realidad: así la economía está *debajo* (la base), la superestructura *encima».* Al igual que toda metáfora, la metáfora topològica de Marx hace, pues, «ver» alguna cosa, y precisamente alguna cosa muy importante: esto es que los planos superiores no podrían «sostenerse» (en el aire) por sí solos, si no se apoyaran sobre su base. De este modo, la metáfora del edificio representa el ejemplo visible del concepto fundamental de Marx: el de la determinación, en última instancia, de la base económica (cfr. *Ideologia ed Apparati ideologici di Stato,* trad. ital., en *Freud e Lacan,* cit., página 73).

En consecuencia, el tipo de unidad (estructurada) por la totalidad (materialistica) de Marx, no puede de hecho ser asimilada, ni siquiera como su «revés», al tipo de unidad (simple) de la totalidad (idealista) de Hegel, como si Marx se hubiera limitado a atribuir a la economía funciones que Hegel atribuía al Estado o a la Filosofía: «No se encuentra en Hegel el principio opuesto: la determinación en última instancia por parte del Estado o por parte de la Filosofía. Es Marx quien dice: *en realidad* la concepción hegeliana de la sociedad *equivale* a hacer de la Ideología el motor de la historia... Pero Hegel no dice nada parecido. No existen para él en la *sociedad,* en la totalidad existente, determinaciones en última instancia. La sociedad hegeliana no está unificada ni condicionada por una de sus "esferas", sea política, filosófica o religiosa. Para Hegel, el principio que unifica y condiciona la totalidad social no es una "esfera" dada de la sociedad, sino un principio que no tiene lugar ni cuerpo privilegiado en la sociedad por la razón de que reside en todos los lugares y en todos los cuerpos. Está en todas las determinaciones de la sociedad, económicas, políticas, jurídicas, etc. Y también en aquellas más espirituales. Por ejemplo, Roma: para Hegel Roma no está unificada y condicionada por su *ideología,* sino por un principio "espiritual"... que se manifiesta en todas las determinaciones romanas: economía, política, religión, derecho, etc. (*PM,* ps. 180-81, nota 1).

Estos modelos asimétricos de totalidad (simple y compleja), presentes en Hegel y en Marx, corresponden, es más, se identifican, con dos modos auténticos de entender la contradicción. Mientras la contradicción hegeliana es algo simple, en cuanto presenta la pura articulación interna del principio espiritual que opera en ella, y se reduce por lo tanto a la ley universal e inmutable del Absoluto, que se pierde en el otro por sí misma para después reencontrarse inevitablemente junto a sí misma, la contradicción marxista es siempre algo complejo y *superdeterminado* en su principio mismo. Con el término «superdeterminación», sacado del psicoa-

nálisis, Althusser intenta aludir al hecho de que la contradicción *determinante* en ùltima instancia (en términos mámanos: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o sea entre capital y trabajo) aun determinando las circunstancias en las cuales vive históricamente, resulta, a su vez, *determinada* por ellas: «la contradicción es inseparable de la estructura social del entero cuerpo social en el cual se ejerce, inseparable de sus *condiciones* formales de existencia y de las *situaciones* mismas que gobierna; ella, por lo tanto, en su interior está modificada por estas condiciones, determinante pero tmabién al mismo tiempo determinada, y determinada por los distintos *niveles* y por las diversas ***situaciones*** de la formación social que anima: podríamos llamarla ***superdeterminada** en su principio mismo»* (***PM***, p. 82). «La superdeterminación designa en la contradicción la siguiente cualidad esencial: el reflejarse en la contradicción misma de sus condiciones de existencia, o sea de su situación en la estructura dominante del todo complejo» *(PM,* p. 185). En otras palabras, la contradicción de fondo, según Althusser, no es nunca simple, sino *especificada* siempre por las formas y por las circunstancias *históricas y concretas* en las cuales se ejerce, o sea por la *superestructura* (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos, etc.) y por la *situación interna y externa* que la determina, sea en función del propio pasado nacional (revolución burguesa realizada o «reproducida», explotación feudal eliminada del todo o en parte o no eliminada, costumbres locales, etc.), sea en función del contexto mundial existente (aquello que domina en el momento: «capitalismo competitivo» o «internacionalismo imperialista», etc.) *(PM,* p. 87).

En consecuencia, la dialéctica económica, en virtud del principio de superdeterminación, no opera nunca *en estado puro,* como si las superestructuras pudieran hacerse «respetuosamente a un lado, cuando han hecho su obra, o disolverse como puro fenómeno para dejar que avance por el camino principal de la dialéctica su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado» (***PM.***, p. 93). En efecto, sentencia Althusser, «la hora solitaria de la "última situación" no suena nunca, ni en el primer momento ni en el último» ***(Ib.)***, en cuanto para que la contradicción general se vuelva *activa,* o sea provoque una «unidad de ruptura» no es suficiente su existencia pura y simple, sino que es indispensable una «acumulación» de «circunstancias» que, en su conjunto, definen una *coyuntura.*

Desde este punto de vista, recurrir a la contradicción «simple» entre capital y trabajo, concebida como contradicción única que se «abriría camino» a través de las contingentes determinaciones históricas, como ha hecho gran parte del marxismo dogmático, significa más bien caer en un tipo de filosofía hegeliana de la historia, alejada de una comprensión científica, y marxísticamente correcta, de lo real. Compresión de la cual el marxismo revolucionario, empezando por la doctrina lenini-

na del «eslabón más débil» (de la cual Althusser exalta el valor paradigmático) ha dado las pruebas intelectualmente más brillantes y políticamente provechosas, dejando claro cómo la contradicción superdeterminada, en las situaciones revolucionarias, no es la «excepción» de la cual hablan los dogmáticos, por ejemplo en relación con el caso ruso, sino la *regla:* «Volvamos por lo tanto a Lenin y a través de Lenin a Marx. Si es verdad, como lo demuestran tanto la experiencia como la reflexión leninista, que la situación revolucionaria en Rusia dependía precisamente del carácter de *intensa superdeterminación* de la contradicción fundamental de clase, tal vez es necesario preguntarse en qué consiste la *excepción* de esta "situación excepcional" y si, como cada excepción, esta excepción no ilumina la regla si no es, sin el conocimiemto de la regla, la *regla misma.* Ya que, en efecto, *¿acaso no estamos siempre en la excepción*?... Excepciones, pero *¿en relación a qué*?... si no es en relación con una cierta idea *abstracta* pero reconfortante, tranquilizadora, de un esquema "dialéctico" depurado que había, en su misma simplicidad, guardado la memoria (o encontrado nuevamente *el paso)* del modelo hegeliano y la fe en la "virtud" resolutiva de la contradicción entre capital y trabajo» (*PM*, p. 85). Por lo cual, una vez comprobado que las contradicciones secundarias son esenciales al ser mismo de la contradicción primaria, de la cual constituyen realmente las condiciones (de existencia) resulta «teóricamente posible y legítimo hablar de las "condiciones" como de aquello que permite entender por qué la revolución "al orden del día" no estalló y triunfó más que en Rusia, China y Cuba en el 17, en el 49, en el 58 y no en otros lugares, y no en otros "momentos"; que la revolución, impuesta por la contradicción fundamental del capitalismo, no triunfó antes del imperialismo y ha triunfado en aquellas "condiciones" favorables que fueron precisamente los puntos de la ruptura histórica, los "eslabones más débiles": no Inglaterra, Francia, Alemania, sino la Rusia "atrasada" (Lenin), China, Cuba...» *(PM,* p. 184).

El discurso althusseriano sobre la «superdeterminación» lleva inmediatamente a la cuestión —siempre crucial en el marxismo— de la relación entre estructura y superestructura y al problema de la realidad y del índice de eficacia de las superestructuras. Si bien las relaciones específicas entre estructura y superestructura, observa nuestro autor, merecen aún «ser elaboradas e investigadas teóricamente» *(PM,* p. 92), Marx nos proporciona con todo sus «extremos»: por un lado la determinación en última instancia por obra del mundo de producción (la economía) y por otro la *eficacia peculiar* de las superestructuras *(Ib.).* Esta última, en la tradición marxista, está pensada bajo dos formas: « 1) hay una "autonomía relativa" de la superestructura con respecto a la base; 2) hay una "acción de retorno" de la superestructura sobre la base» (*Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 73) — incluso si, puntualiza Althus-

ser, «la teoría de la eficacia especifica de las superestructuras y de las otras "circunstancias" sigue estando en gran parte por elaborar, y... sigue siendo, como el mapa de África antes de las grandes exploraciones», una tierra conocida en sus contornos, de grandes relieves y cursos de agua, pero casi siempre, salvo alguna región bien definida, desconocida en sus particulares. ¿Quién. después de Marx y Lenin, ha intentado *realmente* continuar la exploración? Sólo sé de Gramsci» (*PM*, p. 94). La doctrina de las superestructuras, en los proyectos de Althusser, quiere ser, en efecto, un modo de pensar, *al mismo tiempo,* la determinación en última instancia, por parte de la economía y el índice de eficacia de las superestructuras en el interior de las diversas coyunturas históricas, o sea un modo para fundar sobre bases categoriales sólidas la verdad y concreción de la ciencia marxista.

Dada la *centralidad* que la teoría de la «superdeterminación» reviste en el interior de la economía del pensamiento de Althusser, no es de extrañar que precisamente sobre ella se hayan dirigido las observaciones de los críticos. Entre los primeros en levantar objeciones encontramos a algunos intelectuales de izquierda ligados al P.C.F. y colaboradores de la revista «La Pensée» (la misma en la que nuestro autor había publicado el ensayo «Contradicción y superdeterminación»). Por ejemplo Guy Besse, miembro del comité de redacción de «La Pensée», tras el «ambiguo» concepto de superdeterminación ve perfilarse el peligro de un «hiperempirismo» dialéctico más cercano a una teoría sociológica de los «factores» que a la tesis marxista de la determinación en última instancia por parte de la economía (cfr. *Deux questions sur un article de Louis Althusser,* en "La Pensée", n. 107, febrero de 1963, ps. 52-62). Observaciones parecidas hizo también Garaudy, según el cual, «cualquiera que sea la complejidad de las mediaciones, la práctica humana es una sola y su dialéctica constituye el motor de la historia. Disolverla en la multiplicidad (real) de las "superdeterminaciones" significa obscurecer lo esencial de *El Capital,* que es ante todo el estudio de esta contradicción mayor, de esta ley fundamental del desarrollo de la sociedad burguesa. ¿Cómo sería posible, entonces, concebir la existencia objetiva de una ley fundamental de desarrollo de nuestra época que es la del paso al socialismo?... *(A propos des Manuscrits de 44,* en "Cahiers du communisme", marzo 1963, n. 39 ps. 107-119). Es más, puntualiza Garaudy, «en el límite, esta superdeterminación es una indeterminación pura y simple» (*Structuralisme et "mort de l'homme"*, en «La Pensée», octubre 1967, n. 135, ps. 107-24). De parecer substancialmente parecido es también Poulantzas, el cual, a propósito de la diferenciación entre la determinación en última instacia por parte de la economía y el posible rol dominante de cualquier hecho social, se pregunta: «comment ne pas tomber dans un quelconque hyperempirisme dialectique ou pluralisme éclectique?» —

manifestando su aversión hacia «apories épistemologiques qui font attribuer au politique en genérale le rôle nécessairement dominant dans toute formation sociale posible» *(Vers une théorie marxiste,* en "Les Temps Moderns", mayo 1966, ps. 1952-1982).

Esta serie de críticas, como otras del mismo tipo, confirman, más allá de su mayor o menor validez, la importancia objetiva del concepto althusseriano de «superdeterminación» y testimonian indirectamente el esfuerzo, por parte del filósofo francés, de ir *más allá* de los horizontes del marxismo tradicional y dogmático, a fin de volver-a-pensar creativamente también a la luz de las experiencias teóricas y prácticas del socialismo revolucionario, el establecimiento categorial de la teoría marxista.

Que la idea de «superdeterminación», como han hecho notar varios estudiosos, implica una «revaloración» (de tipo gramsciano) de la superestructura es sin duda verdad. Sin embargo sería más exacto decir que está acompañada de un *nuevo* modo de concebir la clásica doctrina de la estructura-superestructura. En efecto, aun sin rechazar la imagen espacial de la sociedad como un edificio de dos plantas, cuya base (la economía) determina las plantas más altas (la superestructura política e ideológica), Althusser declara querer elaborar a nivel de *teoría* aquello que en Marx permanece a simple nivel descriptivo y metafórico: «Nos parece deseable y posible representar las cosas de otro modo. Entendámonos bien: no rechazamos en absoluto la metáfora clásica, porque: ella misma nos obliga a superarla. Y no la superamos para rechazarla como caduca. Quisiéramos simplemente intentar pensar aquello que nos da en la forma de la descripción» *(Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 74). En otros términos, como escribe Saül Karsz, «Sin rechazar el valor pedagógico y descriptivo de la metáfora topològica es necesario... hacerle decir mejor aquello que designa» *(Théorie et politique. Louis Althusser,* París, 1974). A este objeto, Althusser recurre al concepto de modo de producción (global), entendiendo, con este último, un todo estructurado definido por una articulación en tres niveles (económico, político e ideológico), de los que el determinante es el nivel económico, si bien éste, como sabemos, no actúa nunca en estado puro. En efecto, para nuestro autor, no existen procesos o relaciones *exclusivamente* económicos, políticos o ideológicos, sino procesos y relaciones concretas cuya explicación implica siempre la *conjugación* articulada de los tres niveles que componen el modo de producción: «La *producción* implica también la *reproducción,* o sea las condiciones de su «continuidad» y «supone, por una parte, la reproducción de la unidad articulada "fuerzas productivas-relaciones de producción"... y por otra parte, supone la reproducción de las condiciones políticas, jurídicas e ideológicas que aseguran la continuidad y el ensanchamiento de esta unidad articulada. Las relaciones de clase no se explican sólo con las condiciones económicas... el proceso

de producción supone también un cierto sistema ideológico de representaciones, valores, actitudes, instituciones y aparatos que regulan la actividad de los agentes sociales» *(Ib.,* p. 193-94).

En lugar de la dicotomía establecida por Marx entre estructura y superestructura, en Althusser se establece, por lo tanto, el concepto de una *estructura global* (= el modo de produción) articulada en *estructuras regionales) (* = los tres niveles). En virtud de este modelo cada «región» (o «práctica») se configura como una estructura carecterizada por un cierto tipo de relación, o de «juego combinatorio», entre sus elementos. Estructura que aparece, a su vez, «inscrita» en una estructura global que la incluye y determina. Por ejemplo, «a nivel económico propiamente dicho la estructura constituyente y determinante de los objetos económicos es la *estructura siguiente:* unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción». Sin embargo, «el concepto de esta última *estructura* no puede definirse independientemente del concepto de la estructura global del modo de producción». A primera vista, esta afirmación althusseriana de la «regionalidad» de la práctica económica parece estar en contradicción, como por ejemplo opinan algunos críticos, con la tesis marxista de la determinación en última instancia por parte de la economía. En realidad, manteniendo el carácter «regional» del plano económico, Althusser no contradice el marxismo, en cuanto la estructura global, desde su punto de vista, no es más que la diferenciación (o la «combinatoria») del todo social en los tres niveles antes indicados, con el económico en posición determinante. Por lo cual, decir que la estructura global influye sobre la regional significa solamente puntualizar que la economía (coherentemente con la doctrina de la superdeterminación) aun siendo determinante *en última instancia,* está a su vez «superdeterminada» por los otros niveles: «no hay acceso a la esencia de lo económico más que por medio de la construcción de su concepto, o sea poniendo en evidencia el *lugar* ocupado en la estructura del todo por la región de lo económico, poniendo pues en evidencia la articulación existente entre esta región y las otras (superestructuras jurídico-políticas e ideológicas) y el grado de *presencia* (o de eficacia) de las otras regiones en lo económico mismo» *(Ib.,* p. 188). Presencia que nuestro autor subraya hasta el punto de escribir que «No es posible pensar las relaciones de producción en su concepto si se hace abstracción de sus específicas condiciones de existencia superestructurales» *(Ib.,* p. 186).

Según Althusser, el principal problema epistemológico que nace de la teoría marxista es más bien el relativo al tipo de *determinación* sobreentendido por el concepto de estructura: «¿mediante qué concepto se puede pensar el tipo de determinación nueva, que ha sido identificado como la determinación de los fenómenos de una región dada, por parte de la estructura de esta misma región? De un modo más general: ¿por medio

de qué concepto o de qué conjunto de conceptos se pueden pensar la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones dependientes de la eficacia de esta estructura? Y, a fortiori, ¿por medio de qué concepto, o qué conjunto de conceptos, se puede pensar la determinación de una estructura subordinada por parte de una estructura dominante?» *(Ib.,* p. 195; el texto originario está en cursivas). Dicho en términos más simples y sucintos: *«¿con qué concepto pensar que la determinación, sea de un elemento o de una estructura mediante una estructura?» (Ib.,* p. 197), o bien: *«¿de qué modo definir el concepto de consolidad estructural?» (Ib.,* p. 195).

Aun sintetizando «la inmensa revolución teórica» de *El Capital,* tal problema, más que (filosóficamente) «pensado» habría sido (científicamente) «practicado» por parte de Marx. Tanto es así que él ni siquiera habría producido el *concepto.* No obstante, insiste Althusser, «este simple problema era tan nuevo e imprevisto que podía destruir todas las teorías clásicas de la causalidad» *(Ib.,* p. 196). Según nuestro autor, en la filosofía clásica pre-marxista han existido, a grandes rasgos, dos sistemas teóricos principales para pensar la causalidad. Por un lado, el sistema mecanicístico de origen cartesiano, que reduce la causalidad «a una eficacia transitiva y analítica» y no alcanza a pensar «la eficacia de un todo sobre sus elementos» *(Ib.).* Por otro lado, el concepto leibniziano de *expresión,* recuperado más tarde por Hegel, que trata de dar cuenta de la relación todo-partes, pero presuponiendo que el todo se puede reducir a un único principio, simple y «espiritual», del cual los elementos no son sino expresiones fenoménicas *(Ib.).* Ahora, tanto en el caso de la lógica cartesiana como en el de la lógica hageliana falta la idea del todo como estructura. Pero «si el todo se pone como *estructurado,* es decir como poseedor de un género de unidad del todo diferente del tipo de unidad de la totalidad espiritual, las cosas son diferentes: se hace imposible no sólo pensar la determinación de los elementos por parte de la estructura bajo la categoría de la causalidad analítica y transitiva, sino que también es imposible pensarla bajo la categoría de la causalidad expresiva global de una esencia interior unívoca inmanente a sus fenómenos *(Ib.).*

El único teórico que, dentro de la filosofía clásica, habría tenido la audacia de plantear el *problema* de la causalidad y de esbozar una primera solución, habría sido Spinoza: «Pero la historia, como sabemos, lo había sepultado en las profundidades de la noche. Y sólo fue a través de Marx, que sin embargo lo conocía mal, que empezamos a duras penas a entrever los rasgos de este rostro pisoteado» *(Ib.,* p. 197). En efecto, la gran intuición del autor de la *Ética,* retomada por Marx, es «la existencia de la estructura en sus efectos» y su ser «nada» fuera de sus

efectos *(Ib., p.* 198).

Volviendo al modelo espinoziano y desarrollando sus propuestas de un modo dialéctico, Althusser entiende pues, por causalidad estructural, el índice de eficacia de un Todo sobre sus elementos (cfr. S. KARSZ, ob. cit., p. 128). Un todo que no obra fuera de sus elementos —de los cuales es la «combinación» o, espinozianamente, «el orden inmanente— pero sólo *en el* sistema global de los elementos mismos, o sea «en el movimiento total de sus efectos» *(Ib.,* p. 190). En consecuencia, la causa estructural tiende a asumir el aspecto de una presencia-esencia, en cuanto ella, como dice Godelier, «actúa por todos los lados sin que se pueda *localizar* su eficacia en *algún* lugar» (M. GODELIER-L. SÉVE, *Marxismo e strutturalismo,* trad. ital., Turín, 1970, p. 23; cursivas nuestras). Y, puesto que tal causalidad estructural o «causalidad dialéctico-materialista» es presentada por Althusser (que emplea también el concepto marxiano de «Darstellung» y el psicoanalítico de «causalidad metonimica») como poseedora de «un vínculo de correlación no tanto con el estructuralismo cuanto con el espinozismo» (P. D'ALESSANDRO, *Darstellung e soggettività,* Florencia, 1980, p. 102) nace la cuestión de la relación entre Althusser, el estructuralismo y el espinozismo (§963).

962. ALTHUSSER: LA POLÉMICA «ANTIHUMANÍSTICA» Y «ANTIHISTORICISTA».

El antihumanismo representa uno de los aspectos de fondo del pensamiento de Althusser y uno de los temas que evidencian mejor su *originalidad teórica* en el ámbito de la tradición marxista. Históricamente hablando, observa en los años setenta Pasquale Latorre, «La cuestión del humanismo ha sido un interrogante permanente en el interior del marxismo, pero en los últimos años, especialmente después de Stalin, ha representado una de las mayores preocupaciones de los intelectuales marxistas, incluidos aquellos que representan oficialmente el P.C.F. El marxismo se ha tenido que enfrentar, después de la guerra, con doctrinas humanísticas difundidas profusamente, especialmente en Francia. Sólo hay que pensar en el marxismo existencialista sartriano, o en el pensamiento de Merlou-Ponty, de De Monnier, de De Lubac, de J. Mouroux, de M. Nedoncelle, de Teilhard De Chardin... Althusser acepta el desafio y el enfrentamiento. Pero no intenta hacer, como otros marxistas, una apología del marxismo en cuanto humanismo; al contrario, afirma un antihumanismo radical, porque es teórico, del marxismo mismo» *(Scienza e ideologia. La sfida antistoricista e antiumanista di Louis Althusser,* Roma, 1976, p. 145).

El texto base del anti-humanismo althusseriano está representado por

el transparente artículo «Marxismo y humanismo», de 1964. En este ensayo el filósofo francés comienza afirmando que el humanismo está «al orden del día» no sólo entre los intelectuales burgueses, sino también entre los comunistas. Esto sucede sea en la Unión Soviética, donde, bajo el efecto de la desestalinización, se afrontan nuevos temas (Libertad del individuo, respeto de la legalidad y dignidad de las personas), sea en los partidos obreros, que celebran logros del humanismo socialista, tratando de buscar sus títulos teóricos en *El Capital* «y, cada vez más a menudo, en las obras juveniles de Marx» *(PM,* p. 197). Según Althusser, frente a este dato no es suficiente asumir la actitud de la simple constatación. También es necesario tener el coraje de interrogarse radicalmente por sus «títulos teóricos de validez» *(PM,* p. 199). A este propósito, la posición de nuestro autor es clara e inequívoca. Él declara que el binomio «humanismo socialista» encierra una evidente «desigualdad teórica», puesto que en el contexto de la concepción marxista el concepto «socialismo» es «un concepto científico», mientras que el de humanismo es solamente «un concepto ideológico» *(Ib.).* Tanto es así que Marx no llegó nunca a una teoría científica de la historia más que al precio de una crítica radical a aquella *filosofía del hombre* que servía de fundamento teórico de sus meditaciones juveniles. «La ruptura con toda antropología a todo humanismo *filosóficos,* no es un particular secundario: forma un todo con el descubrimiento científico de Marx» *(PM,* p. 203).

Este descubrimiento se articularía en tres momentos teóricos indisolubles: 1) Formación de una teoría de la historia y de la política basada en conceptos radicalmente nuevos, o sea en conceptos como: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología; determinación en última instancia por obra de la economía, determinación específica de los otros niveles, etc.; 2) Crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico; 3) Definición del humanismo como *ideología» (Ib.).* En consecuencia, por cuanto se refiere a la metodología de investigación, se puede y se debe hablar de un *antihumanismo teórico* de Marx y ver en él, «la condición de la posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo» *(PM,* p. 205). En efecto, insiste Althusser, no es posible *conocer* nada de los hombres si no es a condición de deshacerse del todo del «mito» secular del hombre: «Cualquier pensamiento, pues, que se remitiera a Marx para instaurar de un modo u de otro una antropología o un humanismo filosóficos, no sería *teóricamente* otra cosa más que polvo. Pero prácticamente, levantaría un monumento de ideología premarxismta que pesaría duramente sobre la historia real, y podría arrastrarla a un callejón sin salida» *(Ib.).*

Una vez sentado que el humanismo es «ideología» (para la particular manera althusseriana de entender este concepto; cfr. §964)), puesto que

no expresa más que una relación *imaginaria* de los hombres con sus condiciones reales de vida, o sea algo que no posee una función descriptivo-cognoscitiva, sino sólo práctica, en cuanto síntoma de una determinada *voluntad* de acción (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), nuestro autor vuelve a la cuestión del humanismo socialista, afirmando que este último es el fruto de un tratamiento *ficticio* de los problemas reales, que sirve como «substituto de una teoría insuficiente» (*PM*, p. 216). En otras palabras, puesto que el humanismo, desde el punto de vistas de Althusser, es siempre y en todas partes «una autorrepresentación ideológica ilusoria de la praxis social, incapaz de dar a conocer a los agentes reales su situación "objetiva" dentro de las relaciones de producción» (G. PREVE, *La ricostruzione del marxismo fra filosofia e scienza,* en AA. Vv., *La cognizione della crisi,* Milán, 1986, p. 95), los temas del humanismo socialista, que se debaten en la Unión Soviética, no son más que *el signo* «de problemas históricos, económicos, políticos e ideológicos *nuevos* que el periodo estaliniano había relegado a la sombra, pero que también ha producio, produciendo el socialismo» *(PM,* p. 213). Problemas que antes de ser afrontados científicamente en el plano de la teoría, y resueltos materialisticamente en el plano de la práctica económica y política, son mistificados ideológicamente e idealisticamente, a través de una fraseología basada en nociones metodológicamente incorrectas como «el hombre», «alienación», etc.

El tema del antihumanismo teórico constituye también uno de los hilos conductores de *Leer El Capital,* el cual, contestando los presupuestos antropológicos de la economía clásica, ve en la cancelación del hombre en cuanto «sujeto» la condición misma de un análisis científico de la sociedad y de sus fuerzas motrices: «La estructura de las relaciones de producción determina los *lugares* y las *funciones* que están ocupadas y asumidas por los agentes de producción, los cuales son solamente los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los «portadores» (Tráger) de estas funciones. Los verdaderos "sujetos" (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son por lo tanto, contrariamente a todas las apariencias, las "evidencias" del "dato" de la antropología ingenua, los "individuos concretos", los "hombres reales", sino *la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Por lo tanto los verdaderos "sujetos"* que definen y distribuyen son las relaciones de producción (y las relaciones sociales, políticas e ideológicas). Pero puesto que son "relaciones" no se podrían pensar en la categoria de "sujeto"; y si por azar nos aventuráramos a reducir esta relación de producción a unas relaciones entre hombres, o sea a *"relaciones humanas"* se haría injusticia al pensamiento de Marx que indica con la máxima profundidad —a condición de aplicar a alguna de sus raras fórmulas ambiguas una lectura verdaderamente crítica— que *las relaciones* de produc-

ción (así como las relaciones sociales, políticas e ideológicas) son irreductibles a cualquier subjetividad antropológica...» *(Legere Il Capitale,* cit., p. 189). La tesis althusseriana del anti-humanismo teórico ha sido la más «ruidosa» en el ámbito de la cultura internacional. Por cuanto se refiere a Francia, entre las primeras intervenciones destaca el debate promovido por «La Nouvelle Critique», que tuvo su inicio en marzo de 1965 y que se alargó durante un año entero, con escritos de varios autores. La diatriba acabó por implicar a los nombres más ilustres de la cultura francesa de izquierdas: de Garaudy a Sartre, de Sève a Goldmann, etc.

Por cuanto se refiere al P.C.F., hubo una encendida discusión en el interior del partido, que encontró su epílogo con la resolución de Argenteuil (1966), en la cual se reafirmó la existencia de un humanismo marxista, aunque atado a una visión histórico-materialista, y no antropológico-especulativa del hombre. Fundiendo conjuntamente preocupaciones teóricas y aprensiones prácticas, la resolución declara en efecto, tras las huellas de la tradición socialista, que «Il y a un humanisme marxiste. A la différence de l'humanisme abstrait par lequel la bourgeoisie masque les rapports sociaux et justifie l'exploitation et l'injustice, il découle de la tache historique de la classe ouvrière. L'afirmation d'un tel humanisme ne signifie nullement le rejet d'une conception objective de la réalité en benèfice d'un vague élan du coeur. Au contraire, le marxisme est l'humanisme de notre temps parce qu'il fonde sa démarche sur une conception rigoureusement scientifique du monde; mais il ne séparé pas son effort de compréhension du réel de sa volonté de la changer pour le bien de tous les hommes» (Cahiers du communisme» n. 5-6, mayo junio 1966; cfr. P. LATORRE, ob. cit., p. 172).

Nada preocupado por este coro de críticas, Althusser volvió sobre el antihumanismo también en la «Discussione» de Amiens: «Sólo por el placer del concierto de fanfarrias ideológicas que he tenido a cambio, diré que si no hubiese sostenido esta tesis, habría tenido que inventarla», «Tesis precisa, que no se ha querido entender en su precisión y que ha provocado contra mí la Santa Alianza de todo aquello que hay de ideología burguesa y socialdemocràtica en el mundo, y hasta en el seno del movimiento obrero internacional». A la objección-clave según la cual el antihuanismo comportaría un «desprecio» de los hombres y la «paralización» de la lucha revolucionaria, Althusser responde que *"El Capital* está lleno del sufrimiento de los explotados, de los horrores de la acumulación originaria hasta el triunfo del capitalismo, y está escrito para liberarlos de la esclavitud de clase. Pero esto no sólo no impide a Marx, sino que más bien le *obliga,* en el mismo *Capital,* en el cual analiza los mecanismos de la explotación, a hacer abstracción de los individuos concretos, y a tratarlos teóricamente como simples "relaciones" de relacio-

nes» *(Ib.,* p. 164). En consecuencia, aun no contestando los méritos *práctico-políticos* del humanismo —que él admite históricamente y marxísticamente exacta («Lejos de mí la idea de denigrar esta gran tradición humanista, cuyo mérito histórico es haber luchado contra el feudalismo, contra la Iglesia y contra sus ideólogos, y haber dado al hombre títulos de dignidad» *(Ib.,* p. 162)— Althusser insiste en que el humanismo, en el plano *teórico* representa un «obstáculo epistemológico» permanente para una comprensión efectiva de la realidad. Un obstáculo que Marx, recuerda Althusser para concluir, ha tenido que superar, invitando a sus contemporáneos «a pensar en *de otra manera*» *(Ib.,* p. 164) y a darse cuenta de que para liberar *prácticamente* a los hombres es necesario saber prescindir *teóricamente* de ellos.

Otro tema recurrente del pensamiento de Althusser es el antihistoricismo. Un término con el cual no se entiende el rechazo de la historia como tal (cfr. §936), sino la polémica contra la *interpretación* corriente, de tipo decimonónico, de la misma. A la visión tradicional de la historia como *continuum* homogéneo y unilineal, o sea como proceso temporal uniforme dentro del cual transcurrirían los hechos (según un modelo filosófico encarnado emblemáticamente por Hegel), Althusser contrapone la idea de una serie pluridimensional y discontinua de historicidades distintas. En efecto, si la totalidad social es la unidad de un todo estructurado, que implica hechos y niveles diversos, ya no se podrá hablar de un mismo tiempo histórico, o sea de un tiempo absoluto subyacente a los acontecimientos, sino sólo de secciones peculiares de temporalidad (y de historicidad) correspondientes a los diversos niveles del complejo social: «Como no existe la producción general, tampoco existe historia general, sino sólo de las estructuras específicas de historicidad» (*Legere Il Capitale,* cit., p. 116). en otros términos, sentada la existencia de una pluralidad hetero-rítmica de temporalidades y de historicidades diferentes, cualitativamente y cuantitativamente distintos entre sí (cfr. J. C. Forquin, *Lecture d'Althusser*, en AA. Vv., *Dialectique marxiste et pensée structurale,* en «Les Cahiers du centre d'études socialistes», 1968, ns. 76-81, ps. 7-31) no será ya posible «pensar *al mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos "niveles" no es el mismo. Al contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio* relativamente autónomo de los otros niveles. Debemos y podemos decir: a cada tipo de producción corresponden un tiempo y una historia propia, regulados de un modo específico, del desarrollo de las fuerzas productivas: un tiempo y una historia propia de las relaciones de producción, regulados de un modo específico; una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia propia de la filosofía...; un tiempo y una historia propios de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propios

de las formaciones científicas; etc. *(Legere Il Capitale,* cit., p. 106).

El hecho de que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias resulten relativamente autónomos no significa sin embargo que constituyan otros tantos sectores independientes del todo, puesto que cada tiempo y cada historia aparecen como necesariamente determinados por el *modo* y por el *grado de independencia* de cada nivel en lo particular global del todo *(Ib.,* p. 107). De ahí la «definición» althusseriana de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la cual los diferentes niveles estructurales de temporalidad interfieren en función de las relaciones propias de correspondencia, no correspondencia, articulación, separación y torsión que ligan entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo, los diferentes "niveles" del todo» *(Ib.,* p. 116). Definición que crea la posibilidad y la necesidad de ***Multi-historias*** *correspondientes a cada uno de los "niveles".*

Obviamente, en el ámbito de este modo de entender la historia no hay lugar para algo como un *sujeto* del devenir: «No existiendo ya "la historia" no tiene ya sentido para Althusser referir el devenir social a un Sujeto de la historia, o a la Idea o a la Razón, o a la Sociedad, o a la Praxis, o al Proletariado, o al Hombre. La historia no tiene sujeto, sino que es la "combinatoria compleja" de temporalidades diferentes y específicas, es la coyuntura en la cual se estudian (científicamente) las historias» (P. LATORRE, ob. cit., p. 96). Rechazando toda concepción humanística y antropocéntrica de la historia, y rechazando las categorías tradicionales del historicismo, Althusser sostiene en efecto que la historia es un ateleológico «proceso sin Sujeto ni Fin». En particular, polemizando contra todos aquellos (burgueses o marxistas) que hacen de los hombres los sujetos concretos de la historia y les asignan la realización de determinados objetivos y valores, Althusser proclama que una cosa es decir que los hombres resultan necesariamente sujetos agentes *en la* historia y otra cosa decir que ellos son los sujetos *de la* historia: «Que los individuos humanos, o sea sociales, sean *activos* en la historia —como ***agentes*** de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico y de reproducción— es un hecho. Pero, considerados como agentes, los individuos humanos no son sujetos "libres" y "constitutivos" en el sentido filosófico de la palabra. Ellos actúan dentro y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* históricas de las relaciones sociales de producción» *(Osservazioni su una categoria: «processo senza Soggeto né Fine (i)»*, **trad. ital.**, en *Umanismo e stalinismo,* cit., p. 127). En consecuencia, para hablar *científicamente* de la historia es indispensable poner entre paréntesis nociones «ideológicas» de cualquier tipo (empezando por las habituales de «Hombre», «Sujeto», «libertad», «fin», «progreso», etc.) y tener presente exclusivamente, como hizo Marx, las *estructuras y* las relaciones sociales — de las que los individuos, como hemos visto, son simple «fun-

ciones» o «soportes». Materialisticamente hablando, «la historia no tiene por lo tanto, en el sentido filosófico de la palabra, un Sujeto, sino un *motor*. La lucha de clases» *(Ib.,* p. 135). Antihumanismo teórico y antihistoricismo forman por lo tanto, en el universo del discurso de nuestro autor, dos aspectos interrelacionados por una única problemática: «*teóricamente hablando,* el marxismo es al mismo tiempo, y en virtud de la única ruptura epistemológica en que se basa, un antihumanismo y un antihistoricismo» (*LegereIl Capitale,* cit., ps. 126-27). Olvidar esta verdad significa en efecto, según Althusser, perder de vista «lo más precioso que Marx nos ha dado: la posibilidad de un conocimiento científico» *(PM,* p. 126).

963. ALTHUSSER: LA DENUNCIA «AUTOCRÍTICA» DE LA «DESVIACIÓN TEORICISTA» Y DEL «FLIRT» CON EL ESTRUCTURALISMO.

Pour Marx y *Lire Le Capital* son las obras más importantes (y más leídas) de Althusser y las que contienen las mayores aportaciones teóricas del filósofo francés al marxismo del novecientos. Sin embargo, limitarse a ellos, como a menudo sucede, significa ofrecer una visión reductiva de su recorrido de pensamiento. Tanto más cuanto las obras posteriores de nuestro autor se caracterizan por un declarado (aunque circunscrito) proceso de «autocrítica».

Aunque tiene su apogeo en el primer ensayo de los *Eléments d'autocritique* (publicado en 1974, pero escrito en 1972) tal rectificación cubre un arco cronológico más amplio de cuanto a veces se ha hipotetizado. En efecto, la primera autocrítica althusseriana *explícita* se remonta realmente a diciembre de 1967, o sea a la fecha de la breve nota *Al lettore italiano* (que sirve como premisa a la edición italiana de *Leer El Capital) y* ya está presente *implícitamente* en el artículo-entrevista *La philosophie comme arme de la révolution. Réponses a huit questions* (aparecida en "Unità" el 1 de febrero de 1968, pero que se remonta al mes de noviembre de 1967). La autocrítica en cuestión, tal como está anunciada sintéticamente desde 1967 se refiere a dos puntos: la «tendencia teoricista» y el abuso de una «terminología» cercana al estructuralismo. Prescindiendo por el momento de la cuestión del estructuralismo, concentrémonos en el primer punto de la rectificación. Como ya sabemos, en el repensamiento althusseriano del marxismo, la filosofía ha tenido un papel de primer orden: «la cuestión de la filosofía marxista se ha encontrado con toda naturalidad en el centro de mi reflexión. No porque hiciera de ella el centro del mundo, no porque situara la filosofía en *el* poder, sino porque era necesario este *détour* filosófico para afrontar la radicalidad de Marx» (*E' facile essere marxista in filosofia?,* cit., p. 136). Ahora

en *Pour Marx* y en *Lire Le Capital,* la filosofía aparece esencialmente como una «Teoría de la práctica teórica» *(Legere Il Capitale,* cit., p. 8) y por lo tanto, en definitiva, como la *epistemología* de aquella ciencia general de la práctica social que es el materialismo histórico. Tanto es así que leer *El Capital* como «filósofo», para Althusser, significa suscitar cuestiones epistemológicas sobre la revolución científica efectuada por Marx (cfr. *LC.,* ps. 14-15) e interrogarse sobre problemas de teoría del conocimiento relativos a la apropiación, por parte del saber, del propio objeto real.

Problemas que Althusser, rechazando el mito de la especularidad del conocimiento y las diversas gnoseologías tradicionales, tiende a resolver —antiempirísticamente y antipragmatísticamente— mediante una doctrina del conocimiento como *construcción* del objeto y como práctica que tiene *en sí misma* su propio criterio de verdad: «lo real es el objeto real, existente, independientemente de su conocimiento, pero no puede ser definido sino a través de su conocimiento. Bajo esta segunda relación, teórica, lo real forma un todo con sus medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida o por conocer...» (*PM*,p. 221); «*la práctica teórica* es criterio de sí misma, contiene en sí los principios definidos de *convalidación* de la cualidad de su producto: es decir, los criterios de la cientificidad de los productos de la práctica científica (*LC.*,p. 62); «es porque la teoría de Marx era "verdadera", por lo que ha podido aplicarse con éxito, y no porque haya sido aplicada con éxito ella es verdadera» *(Ib.).*

En cuanto teoría de la práctica teórica, la filosofía tiene el deber primario de depurar la ciencia de las intrusiones ideológicas: «La función principal de la filosofía es la de trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías por una parte, y la cientificidad de las ciencias por otra» *(Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati,* trad. ital., Bari, 1976, p. 26). En el ejercicio de su función, la filosofía está caracterizada por una (relativa) especificidad y autonomía respecto a la práctica política —que a algunos estudiosos ha parecido excesiva e incompatible con la teoría marxista—. De ahí el fuego cruzado de críticas que han caído sobre Althusser, acusado bien pronto, por los exponentes de la izquierda, de sostener una primacía antimarxística de la teoría sobre la praxis y de moverse en una óptica substancialmente cintífico-idealística.

No es de extrañar, pues, que Althusser, después de las discusiones producidas en el comité central de Argenteuil (§962), empezara a contestar la definición misma de la filosofía como teoría de la práctica teórica, considerada, a partir de la ya mencionada nota de 1967, «unilateral y por lo tanto inexacta» en cuanto teñida de «una cierta tendencia ''teoricista'' (*LC.*,p. 8). El término teoricismo, aclara Althusser en *Elementos de autocrítica,* alude, en general, a la «primacía de la teoría sobre la práctica» o sea a la «insistencia unilateral en la teoría». Teoricística, desde

este punto de vista, sería, en primer lugar en la interpretación de Marx: «Quería defender el marxismo contra las amenazas reales de la ideología *burguesa:* era preciso mostrar su novedad revolucionaria; era preciso por lo tanto "probar" que el marxismo es antagonistico a la ideología burguesa y que ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero sólo a condición de una *ruptura* radical y continua con la ideología burguesa y de una lucha incesante contra los ataques de esta ideología. La tesis era justa: es justa. Pero en vez de dar a este hecho *histórico* toda su dimensión, social, política, ideológica y teórica, lo ha reducido al ámbito de un hecho teórico limitado: la *ruptura (coupure)* epistemológica, que se observa en las obras de Marx a partir del año 1845. De este modo me he encontrado complicado en una interpretación *racionalista* de la "ruptura", puesto que he opuesto la verdad al error, en la forma de la oposición especulativa entre "la" ciencia y "la" ideología en general» *(Ib.,* P. 7).

En otras palabras, en sus primeros trabajos, Althusser, según él mismo admite, no habría comprendido (o puntualizado) debidamente que el elemento determinante, en última instancia, de la ruptura epistemológica de Marx no sería de tipo especulativo, sino más bien histórico y político: «*Él, en efecto, podía romper con la ideología burguesa en su conjunto sólo a condición de inspirarse en las premisas de la ideología proletaria y en las primeras luchas de clase del proletariado, en las cuales esta ideología tomaba cuerpo y consistencia.* He aquí el "evento" que, tras la escena racionalista de la oposición entre la "verdad positiva" y la ilusión ideológica, daba a tal oposición su auténtica dimensión histórica» *(Ib.,* p. 19). Dicho de otro modo: «Marx ha legado al movimiento obrero bajo forma de teoría científica aquello que había recibido del movimiento obrero bajo forma de experiencia política» *(prólogo* a la 2ª ed. en castellano del libro de *MARTA HARNECKER, Principios elementales del materialismo histórico,* Buenos Aires, 1971; cfr. S. KARSZ, cit., ps. 348-54).

La denuncia del error, o mejor, de la «desviación» teoricista (nuestro autor declara preferir esta última fórmula, por su mayor intensidad práctico-política y marxista-leninista) lleva a Althusser a denunciar «el tufo idealista de toda epistemología» (*Elementi di autocrítica,* cit., p. 23, nota 20) y en subrayar, de un modo cada vez más marcado, el rol *político* de la filosofía. En otros términos, desde el 67 en adelante la defensa de la autonomía y de la especificidad de la teoría respecto a la práctica política, que anteriormente había sido una de los rasgos más característicos del althusserianismo tiende a ceder el puesto a la defensa de la «gran tesis» de Marx, Lenin y Granisci según la cual, «la filosofía es fundamentalmente *política».* Particularmente significativos, a este propósito, son las tesis expuestas en *La filosofía como arma de la revolución.* Se-

gún nuestro autor, la teoría marxista-leninista comprende sea una *ciencia* (el materialismo histórico) sea una *filosofía* (el materialismo dialéctico). Tanto es así que la eliminación de uno de los dos lados de la teoría genera desde siempre una desviación de derechas o de izquierdas: «la primera suprime la ciencia: no queda más que la filosofía (subjetivismo)» (ob. cit., p. 348). Considerada en su justa relación con la ciencia, la filosofía marxista-leninista constituye una de las armas *indispensables* de la lucha de clases: «La filosofía representa la lucha de clases del pueblo en la teoría» *(Ib.,* p. 352), «La lucha de clases y filosofía marxista-leninista son como los dientes y los labios» *(Ib.,* p. 352). En efecto, al enemigo hay que combatirlo *también* en el plano cultural, donde es todavía hegemónico, en cuanto «los intelectuales (especialistas en ciencias humanas, filósofos) no obstante su oficio, no han reconocido verdaderamente o han rechazado reconocer el caudal extraordinario del descubrimiento científico de Marx, que ellos han condenado y despreciado, y que ellos deforman cuando hablan de él. *Salvo excepciones,* ellos aún están "revolviendo" en economía política, en sociología, en etnología, en "antropología", en "psicología", etc. cien años después de *El Capital,* como los "físicos" aristotélicos "revolvían" aún en física, cincuenta años *después* de Galileo. Sus "teorías" son senilidades ideológicas "rejuvenecidas" a golpe de argucias intelectuales y de técnicas matemáticas ultramodernas. Ahora bien, este "escándalo" teórico no es en absoluto un escándalo. Es un efecto de la lucha de clases ideológica: porque es la ideología burguesa, la "cultura" burguesa que está en el poder, la que ejerce la hegemonía. En su conjunto, los intelectuales, incluidos numerosos intelectuales comunistas y marxistas, están, *salvo excepciones* dominados en sus teorías por la ideología burguesa. *Salvo excepociones,* las "ciencias humanas" también» *(Ib.,* p. 349).

En cuanto expresión teórica de la lucha de clases, la filosofía tiene el deber de trazar una *doble* «línea de demarcación». La primera, de tipo *teórico,* entre las ideas verdaderas y las ideas falsas; la segunda, de tipo *político,* entre el pueblo y los enemigos del pueblo. En efecto, «las ideas verdaderas sirven siempre al pueblo, las ideas falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo» *(Ib.,* p. 352). No es nada extraño, pues, que en esta batalla la filosofía luche por unas *palabras:* «Las realidades de la lucha de clases están representadas por ideas representadas a su vez por palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos las palabras (conceptos, categorías) son "instrumentos" del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas, explosivos, o bien venenos y tranquilizantes. La entera lucha de clases, a su vez, puede resumirse en la lucha por una palabra contra otra palabra» *(Ib.).* Según **Althusser,** en nuestra época, la «palabra» que hace de bandera de la batalla teórica comunista es **—leninísticamente—** la del *ma-*

terialismo. «La apuesta última de la lucha filosófica es la lucha *por la hegemonía* entre las dos grandes tendencias de las concepciones del mundo (materialista, idealista). El campo de batalla *principal* de esta lucha es el *conocimiento* científico: por o contra él» *(Ib.,* p. 350).

Al desarrollo de este tema está dedicado el vivaz opúsculo *Lénine et la Philosophie* (1969) y sobre todo, *Philosophie et philosofphie spontanee des savants* (1974). En el primer escrito, se insiste en el hecho de que el marxismo no es una (nueva) *filosofía* de la praxis, sino una (nueva) *práctica* de la filosofía conducida desde el punto de vista del proletariado. En el segundo, después de haber localizado la existencia de una filosofía espontánea de los científicos (F.S.S.), se diferencian, en ella, dos elementos contradictorios: el primero *intra-científico,* íntimamente conectado con la práctica científica; el segundo *extra-científico.* El elemento «intra-científico» enlaza con el materialismo, o sea con las ideas que nacen de la práctica misma de la investigación científica. Ideas que se condensan en tres creencias fudamentales: la de la existencia real, externa y material del objeto del conocimiento científico; la de la objetividad y por lo tanto de la validez de tal conocimiento; la de la precisión y de la eficacia del método que lo produce. El elemento «extra-científico» se identifica en cambio con el «idealismo» acogido por la ideología dominante y se configura como «la proyección *sobre* la práctica científica de tesis filosóficas elaboradas *fuera* de esta práctica, de "filosofías de la ciencia", religiosas, espiritualísticas o idealísticas, construidas por filósofos o científicos» *(Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati,* trad. ital., Bari, 1976, p. 95). La tarea de la filosofía propiamente dicha, o sea aquella practicada conscientemente y coincidente con la teoria marxista-leninista, consiste en defender los hechos de la objetividad contra las tendencias ideológicas que desvían desde el *exterior* la tendencia *espontánea* del pensamiento científico hacia el materialismo. Tales son, de hecho, todas aquellas filosofías religiosas, idealísticas y espiritualísticas, que no toman las ciencias por aquello que son, sino que «aprovechan» su existencia, y sus límites, sus dificultades de crecimiento, (bautizadas como «crisis») como una prueba o garantía de valores extracientíficos (que, en definitiva, son aquellos que mantienen en pie la sociedad de clases). Para salvaguardar aquello que hay de auténticamente científico en la ciencia, los científicos deben pues aliarse con la filosofía materialista: «se trata de una Alianza en base a la cual la filosofía materialistica ofrece su apoyo al Elemento 1 de la F.S.S. para la lucha contra el elemento 2 de la F.S.S.» *(Ib.,* p. 106). Sin embargo, concluye Althusser, se trata de «una lucha sin fin. Es una lucha tanto más áspera porque vivimos siempre en una situación en que domina el idealismo, el cual dominará aún por largo tiempo en la conciencia de los intelectuales, incluso después de la Revolución» *(Ib.,* p. 107).

El segundo punto de la «autocrítica» de Althusser se refiere a su «flirt» con el estructuralismo, en el cual él percibe un «subproducto específico» de su propia tendencia teoricista. En *Elementos de autocrítica* Althusser rechaza polémicamente toda pertenencia al estructuralismo: «nos designaron, por flagrantes razones de comodidad, ''estructuralistas'' y és en el féretro del "estructuralismo" donde la gran familia de los socialdemócratas de cualquier partido y país nos han sepultado y enterrado solemnemente, en nombre del marxismo, o sea *su* marxismo. No han dejado de cubrirnos con las paletadas de tierra de la "historia", de la "práctica", de la "dialéctica", del "concreto", de la "vida", y, naturalmente, del "hombre" y del "Humanismo". Ha sido ciertamente una bella sepultura. Con esta circunstancia bastante singular: los años han pasado, pero la ceremonia sigue aún» (ob. cit., p. 24). Por otro lado, nuestro autor admite que «el joven cachorro del estructuralismo» en cierto momento se le ha subido «por las piernas» *(Ib.,* p. 23), puesto que frente él no ha sabido, a la moda de la época, «controlarse» lo suficiente, hasta el punto de que «''el flirt" con la terminología estructuralista ha superado ciertamente la medida permitida» *(Ib.,* p. 24). En todo caso tal "flirt", según Althusser, no ha sido una entidad ta/que permita una interpretación «estructuralista» de su pensamiento. Es más, el estructuralismo, que él considera más una «ideología filosófica de los científicos» que una filosofía verdadera *(Ib.,* p. 25), estaría caracterizado por un «idealismo formalista» *(Ib.,* p. 26) que tendría poco que compartir con el marxismo. Además, la misma concepción estructuralista de la estructura como «combinatoria» formal de elementos sería algo bien distinto de la noción dialéctica y marxista de una «combinación» articulada del hecho económico, político e ideológico.

Así, en virtud de esta doble reducción del estructuralismo a «idealismo» y «formalismo» —y con una especie de discurso no falto de ambigüedad y cavilosidad conceptuales oportunamente puestas de relieve por algún estudioso (cfr. por ejemplo: S. AZZARO, ob. cit., ps. 234-39)— Althusser considera haber silenciado definitivamente las diferentes «maledicencias» respecto a sus vínculos con el estructuralismo. Sin embargo, el argumento es más problemático de cuanto nuestro autor deja entender y exige, más allá de cualquier precipitada «liquidación» por comodidad, alguna profundización. Como hemos visto, Althusser no niega sus relaciones con el estructuralismo, pero se inclina a *minimizar* su alcance y a ver en ellas el inocuo caso de una simple «alineación terminológica» en una corriente filosófica de moda. Las razones de esta elección son evidentes y proceden de la preocupación, expresada varias veces por nuestro autor, por mantenerse a cierta distancia de toda ideología «burguesa» o considerada como tal. Sin embargo, el historiador de la filosofía no puede dejar de preguntarse si la relación de Althusser con

el estructuralismo es circunscribible realmente en términos de una pura coquetería verbal. En la literatura sobre Althusser abundan a este propósito, tesis polémicas y declaraciones expeditivas, y faltan, en cambio, análisis desapasionados y exhaustivos. Además, la crítica todavía aparece oscilante entre la imagen estereotipada (típica de los años sesenta) de un Althusser «estructuralista» y aquella opuesta (de origen más reciente) de un Althusser substancialmente «extraño», a parte de alguna imitación verbal, al estructuralismo.

En realidad, la cuestión del mayor o menor estructuralismo de Althusser resulta objetivamente más compleja (y articulada) que la simple (y categórica) contraposición entre un Althusser «estructuralista» y un Althusser «no-estructuralista» y no puede ciertamente resolverse (exactamente como en el caso de Foucault o de Lacan) con afirmaciones netas y unilaterales (además de estériles) — sino, eventualmente, con tomas de posición críticas suficientemente matizadas (y mediatas). Nuestro punto de vista a este propósito es el siguiente. Althusser no es, en principio, un estructuralista, sino, fundamentalmente, un marxista. Es más, en ciertos aspectos, se puede decir que él «es demasiado *marxista* para ser *estructuralista*» (L. MILLET-M. VARIN D'AINVILLE, *Le structuralisme*, París, 1971, trad. ital., Roma, 1971, p. 85). Esto no quita que Althusser, en los años decisivos de su producción teórica (1960-65), haya pensado en una precisa *temperie* cultural dominada por el estructuralismo, del cual ha sufrido (o con el cual ha comparido) *estímulos* intelectuales más consistentes que los que él ha admitido. Tanto es así que los enemigos filosóficos de los estructuralistas —el humanismo, el conciencialismo, el historicismo, etc.— son también los enemigos filosóficos de Althusser, y el «sistema discursivo» del estructuralismo (tan distinto, por ejemplo, del existencialismo sartriano o del marxismo de Garaudy) es también el «sistema discursivo» de Althusser.

Ciertamente, nuestro autor tiene buen cuidado de proclamar no haber formado nunca parte de la «escuela» estructuralista en sentido estricto. Sin embargo, esta declaración, en su incontestable consistencia, acaba por poner en la sombra otra verdad fundamental e igualmente incontestable, esto es, que su *peculiar* modo de entender el marxismo *presupone* siempre, desde el punto de vista filosófico y cultural, la «atmósfera» o el «paisaje» lingüístico-teórico del estructuralismo, hasta el punto de resultar incomprensible *sin* este último —precisamente como el marxismo de la Segunda Internacional o el de Granisci implican, respectivamente, el positivismo del ochocientos y el historicismo crociano, hasta el punto de resultar incomprensibles *sin* ellos. En síntesis, si bien Althusser, en el plano historiográfico, no es «catalogable» como estructuralista *tout-court* (pero tampoco Foucault y Lacan lo son), su original repensamiento del marxismo, y su lectura inédita del materialismo histórico

a la luz de un antihumanismo teórico, resultan señalados históricamente, sobre todo por cuanto se refiere a *Pour Marx* y *Lire Le Capital,* por el «cruce» decisivo (el término es althusseriano) de su pensamiento con el «paradigma» estructuralista. En conclusión, sólo en *este* sentido y dentro de estos *límites* — o sea en el sentido de un «influjo», manifiesto y de un fecundo «cruce» (o «convergencia») de actitudes teóricas— se puede seguir *asociando* el nombre de Althusser con el del estructuralismo y se puede seguir viendo, en su obra, el fruto de un acercamiento, de *tipo* «estructuralista» a Marx.

964. EL ULTIMO ALTHUSSER.

Además de definir de nuevo los conceptos de «filosofía» y de «práctica teórica» en relación con la «política» y la «ciencia» (términos de los que los críticos han lamentado a veces la ambigüedad semántica y doctrinal, denunciando los problemas no resueltos que surgen del uso althusseriano de los mismos), en la segunda fase de su obra, nuestro autor ha ido profundizando o desarrollando algunas líneas maestras de su pensamiento —como por ejemplo, la relación con Spinoza, el interés por la «ideología» y los aparatos ideológicos de Estado, la crítica al estalinismo y las perspectivas del marxismo en un momento de crisis de la Izquierda.

Ya en *Leer El Capital,* Althusser había exaltado a Spinoza como uno de los grandes filósofos de la historia, viendo en él, más aún que en los estructuralistas, el teórico de la «causalidad estructural» (§961). Este proceso de minimización del estructuralismo a favor del espinozismo llega a su cumbre en *Elementos de autocrítica,* donde el filósofo holandés es celebrado como aquel que lo habría vacunado contra el idealismo latente de la ideología estructuralista: «Si no hemos sido estructuralistas podemos, ahora, confesar por qué... Hemos sido culpables de una pasión por otra parte muy fuerte y comprometedora: *hemos sido espinozianos*»; «salvo raras excepciones, nuestros queridos críticos, penetrados de su convicción y roídos por la moda, no lo han sospechado. La facilidad los ha condenado: ¡era tan simple hacer el coro y gritar al estructuralismo! El estructuralismo acorta los caminos y, puesto que no se encuentra en ningún libro, todos pueden charlar de él. Pero a Spinoza hay que leerlo, y saber que existe, que existe aún hoy en día. Para reconocerlo es necesario conocerlo por lo menos un poco» (ob. cit., ps. 27-28). Obviamente, el Spinoza al que se refiere Althusser es un Spinoza «materialista», o sea un Spinoza interpretado y pensado marxísticamente: «La tarea original que Althusser ha asumido es la de presentar al verdadero Marx con Spinoza y al verdadero Spinoza con Marx» (A. PRONTERA, Il *naufragio della liberta. Saggio su Althusser,* Manduria (Taranto), 1972, p. 238).

Tanto es así que Althusser declara haber dado una vuelta o un giro (détour) a través de Spinoza sea «para ver un poco más claro en la filosofía de Marx» *(Elementi di autocrítica,* cit., p. 29) sea para ver un poco más claro en el giro de Marx a través de Hegel *(Ib.).* En ambos casos, Althusser habría pasado a través de Spinoza «a la búsqueda de argumentos para el materialismo» *(Ib.,* p. 35). Uno de los principales aspectos «materialísticos» de Spinoza, sobre el cual insiste Althusser, es la crítica de las nociones de «sujeto» y de «fin». En efecto, a su juicio, el filósofo de la *Ética,* permitiéndonos entender que «la pareja Sujeto/Fin constituye la "mistificación" de la dialéctica hegeliana» *(Ib.,* p. 33) serviría de ayuda para pensar de un modo filosófico adecuado la idea marxista de un «proceso sin sujeto» o de un «teatro sin autor». Una idea que Marx derivaría de Hegel, después de haberla despojado de todo valor teleológico y haberla reducido espinozísticamente a simple estructura impersonal y afinalística: «quitad, *si es posible,* la teleología: queda esta categoría filosófica que Marx ha heredado: la categoría del proceso sin Sujeto» *(Sur le rapport de Marx à Hegel,* en *Lénine et la philosophie,* trad. ital., Milán, 1969, p. 70 y sgs.). Otro aspecto materialistico de Spinoza, sobre el cual insiste Althusser, es la crítica a la ideología: «En el Apéndice al Libro I de la *Etica* y en el *Tractatus theologico-politicus* encontramos en efecto aquello que sin duda es la primera teoría de la *ideología* que ha sido pensada, con sus caracteres: 1) su "realidad" *imaginaria; 2)* la *inversión* interna; 3) su centro: la ilusión del sujeto. ¡Teoría abstracta de la ideología, se dirá! De acuerdo: pero encontrad algo mejor antes de Marx...» *(Elementi di autocritica,* cit., p. 31). Otro aspecto de Spinoza subrayado por nuestro autor es la teoría del «verum index sui et falsi», que él interpreta como una doctrina inmanentística del saber la cual individua en el *interior* de la práctica cognoscitiva, y no en el interior de ella, el criterio de la verdad (para una profundización sobre las relaciones entre Spinoza y la teoría althusseriana del conocimiento cfr. M. GIACOMETTI, *Spinoza per Althusser,* en AA. Vv., *La cognizione della crisi,* cit., ps. 145-93). En consecuencia, podremos decir que Spinoza ha sido, para Althusser, una fuente ininterrumpida de estímulos «materialísticos», y un instrumento para denunciar los persistentes «embrollos» idealísticos y dialécticos presentes en el marxismo actual. Al mismo tiempo, el filósofo de Amsterdam le ha servido para defender algunos aspectos típicos del estructuralismo (por ejemplo la causalidad estructural, la crítica a la noción de sujeto, el anti-teleologismo, etc.) sin sentirse al mismo tiempo demasiado en deuda para con esta corriente de pensamiento.

Otro filón temático del último Althusser es el de la «ideología» y de sus concretizaciones en los «aparatos» de Estado. El tema de la ideología está ya presente en *Pour Marx* donde Althusser delinea una teoría *general* de la ideología, entendida como sistema de representaciones so-

ciales (imágenes, ideas, mitos, etc.) que se diferencian de la ciencia por el hecho de que en ellas la función práctico-política tiene preeminencia sobre la función teórico-cognoscitiva (§962). Más exactamente, la ideología corresponde a una relación *vivida* con el mundo en el cual «los hombres expresan no sus relaciones con sus condiciones de existencia, sino el *modo* en el que viven sus relaciones con sus condiciones de existencia» (*PM*, p. 209). Modo que es predominantemente de tipo fantástico: «La ideología es entonces la expresión de la relación de los hombres con su "mundo" o sea la unidad (superdeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia» *(Ib.)*. En otras palabras, puesto que en la ideología «la relación real está inscrita inevitablemente en la relación imaginaria» (*Ib.*), la ideología aparece, en síntesis, como una «relación imaginaria con las propias condiciones reales de existencia» (*PM*, p. 210). Esta definición también se repite explícitamente en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado,* que sin embargo insiste de un modo más acentuado sobre el elemento «imaginario» que substancia las representaciones ideológicas).

Las ideologías no son construcciones consistentes y deliberadas, sino «estructuras» que «se imponen sobre la mayor parte de los hombres sin pasar a través de su "conciencia"». En otras palabras, representan «objetos culturales percibidos-aceptados-sufridos que actúan sobre los hombres a través de un proceso que se les escapa» *(PM,* p. 208). Como tales, las ideologías forman parte *orgánica* de cualquier totalidad social. En efecto, puntualiza nuestro autor, «"el hombre es por naturaleza un animal ideológico"» *(Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 108) y «Las sociedades humanas diferencian la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable para su respiración, para su vida histórica» *(PM,* p. 207). Solamente una concepción ideológica de lo real, añade Althusser, ha podido imaginar sociedades *sin ideologías* y admitir la idea de un mundo en el cual *la* ideología, y no esta o aquella ideología, desapareciera sin dejar huella, para ser substituida por la ciencia *(Ib.)*. En cambio, según Althusser, ni siquiera una sociedad comunista puede dejar de tener una ideología, puesto que esta última, bien lejos de ser «una aberración o una excrecencia contingente de la historia» (PM, p. 208), constituye al igual que la economía o la política, un hecho *necesario* en toda formación social. En efecto, con una tesis que según algunos estudiosos «se aleja de un modo considerable de Marx y Engels» y de su convicción de la «suprimibilidad» de las ideologías (cfr. por ejemplo A. SCHMIDT, *Der strukturalistiche Angriff auf die Geschichte,* Frankfurt dM. 1969, trad. ital., *La negazione della Storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss*, Milán, 1972, p. 16), Althusser declara, sin términos medios, que «no es pensable que el comunismo, nuevo modo de producción, que implica determinadas fuerzas y determina-

das relaciones de producción, pueda dejar de tener una organización social de la producción y de sus correspondientes formas ideológicas» *(PM,* p. 208). La diferencia entre una sociedad clasista y una sin clases reside simplemente en el hecho de que «En una sociedad clasista la ideología es el relé a través del cual, y el elemento en el cual, la relación entre los hombres y sus condiciones de existencia se regula en beneficio de la clase dominante» mientras que «En una sociedad sin clases la ideología es el relé a través del cual, y el elemento en el cual, la relación entre los hombres y sus condiciones de existencia es vivida en beneficio de todos los hombres» *(PM,* p. 211).

Esta teoría de la ideología forma el entramado sobre el cual ha trabajado Althusser en los escritos sucesivos a *Per Marx,* aportando a ella una serie compleja de investigaciones teóricas que implican temas y problemas diversos —como por ejemplo, «la ideología de las ideologías» los usos aún inadecuados del concepto de ideología presentes en el mismo Marx, las relaciones ideología-ciencia, las «tendencias» y las «razones ideológicas», las conexiones entre la ideología y la categoría de «sujeto», etc. Entre las diversas ramificaciones del discurso althusseriano sobre la ideología la más importante es la relativa a los apartos ideológicos del Estado. Según el filósofo francés, cualquier formación social, para existir, debe, al mismo tiempo en que produce, reproducir las condiciones de su producción, o sea: las fuerzas productoras y las relaciones de producción (*Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 66). En particular, la reproducción de la fuerza-trabajo, centro propulsor de la sociedad, no requiere solamente una reproducción de su cualificación técnica, sino al mismo tiempo una reproducción de su sumisión a las reglas del orden constituido *(Ib.,* p. 70). Ahora bien, en la reproducción de tal sumisión piensan sobre todo el Estado y sus aparatos. Proponiéndose «añadir algo a la teoría marxista clásica del Estado *(Ib.,* p. 78), Althusser, además de diferenciar entre el *poder* del Estado (y su posesión) y el *aparato* del Estado, subdivide este último en dos cuerpos: «el cuerpo de las instituciones que representan el aparato represivo de Estado por una parte, y el cuerpo de las instituciones que representan los apartos ideológicos del Estado por otra *(Ib.,* p. 85).

El aparato represivo del Estado comprende el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc. Los aparatos ideológicos del Estado comprenden la Iglesia, la escuela, la familia, los partidos políticos, los sindicatos, la información, la cultura, etc. El aparato represivo del Estado (que a partir de ahora llamaremos: ARE) se diferencia de los aparatos ideológicos del Estado (que a partir de ahora llamramos: AIE) no sólo por el hecho de que si existe *un* ARE existen *múltiples* AIE, o por el hecho de que si el ARE es parte integrante de la esfera *pública,* la mayor parte de los AIE forman parte de la esfera

privada, sino sobre todo por su distinta relación con la represión y la ideología. Según Althusser, «todos los aparatos del Estado funcionan a un tiempo con la represión y con la ideología, con la diferencia de que el aparato (represivo) del Estado funciona predominantemente con la represión, mientras que los aparatos ideológicos del Estado funcionan predominantemente con la ideología» *(Ib.,* p. 86). Los clásicos del marxismo, observa nuestro autor, han insistido justamente sobre el ARE, pero no tanto sobre los AIE. En consecuencia, ha llegado el momento de ocuparse adecuadamente de ellos, recorriendo hasta el final el camino trazado por el autor de los *Cuadernos de cárcel:* «Gramsci, por lo que sabemos, es el único que se ha adentrado por el camino que nosotros indicamos. Ha tenido esta idea "singular": que el Estado no se reduce al aparato (represivo) del Estado, sino que comprende, como decía, un cierto número de instituciones de la "sociedad civil": la Iglesia, la escuela, los sindicatos, etc. Gramsci desafortunadamente no ha sistematizado estas instituciones, que se han quedado en la fase de apuntes agudos pero parciales» *(Ib.,* p. 80, nota 6).

En efecto, puesto que los AIE forman parte orgánica del dominio de clase, y representan una de las condiciones de fondo de la reproducción misma del capitalismo, todo análisis auténticamente marxista de la *sociedad no* puede dejar de tomarlos en consideración. Tanto más cuanto el concepto de AIE «es científico y materialistico» en cuanto «permite un análisis no ideológico de las ideologías» que son consideradas «a partir de su modo de intervención en la práctica social» (S. KARSZ, *Théorie et politique. Louis Althusser,* cit., p. 232). En el mundo precapitalista el aparato ideológico del Estado «n°. 1», afirma Althusser, era la Iglesia, que ejercía su dominio sobre la familia, sobre la escuela y en buena parte sobre la información y la cultura. Tanto es así que toda la lucha ideológica que va desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII ha acabado por concretarse en una batalla anticlerical y antirreligiosa, a través de la cual la burguesía ha intentado arrancar a la Iglesia el monopolio sobre los aparatos ideológicos, en particular sobre la familia y sobre la escuela. En realidad, observa nuestro autor, a veces se cree que el aparato ideológico dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la escuela, sino el aparato ideológico político, es decir el régimen de democracia parlamentaria basado en el sufragio universal y en las luchas de los partidos. En cambio, la historia pasada y presente enseña que la burguesía ha podido y puede muy bien contentarse con aparatos de Estado distintos de la democracia parlamentaria, mientras que no puede dejar de ejercer su hegemonía sobre la escuela, que es por lo tanto el verdadero «aparato ideológico n°. 1» de la burguesía *(Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., ps. 90-91). En efecto, «ningún aparato ideológico del Estado como éste, dispone por otros tantos años de una atención obligato-

ria (y sería lo de menos: gratuito), de cinco o seis días sobre siete por ocho horas al día, por parte de todos los chicos que están sometidos a la formación social capitalista» *(Ib.,* p. 93). En consecuencia, si bien la escuela se presenta a sí misma como ambiente neutro, sin ideología, en realidad los profesores son unos puros y simples transmisores de la ideología dominante. La contestación actual de la escuela, paralela a la de la familia, asume por lo tanto un sentido abiertamente «político» *(Ib.,* ps. 94-95). El sabor «sesentayochesco» de estas afirmaciones, testimonia cómo Althusser, aun habiendo defendido la interpretación del Mayo francés dada por la dirección del Partido y por la "Conféderation genérale du travail" (cfr. M. A. MACCIOCCHI, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser,* Milán, 1969), acabó por ser más abierto que los otros miembros del PCF en relación con el movimiento estudiantil y su lucha. Al mismo tiempo, el análisis de Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado aparece como ortodoxamente y monolíticamente marxista y bien lejos de las más articuladas meditaciones sobre el «poter» que en aquellos años estaba difundiendo una parte del gauchisme intelectual francés, comenzando por Foucault (§953).

Otro núcleo temático del último Althusser, que se conecta estrechamente a su antihumanismo teórico, es el debate sobre el estalinismo (para el cual cfr. sobre todo la *Réponse à John Lewis,* trad. ital., en *Umanismo e stalinismo,* cit.). Althusser está persuadido de que si bien la política comunista mundial ha estado dominada durante años por líneas y por prácticas «estalinianas» falta todavía una interpretación *marxista* de la era de Stalin capaz de sepultar definitivamente las pseudo-explicaciones anteriores — empezando por la difundida por el XX Congreso del PC de la URSS a través de la tesis del «culto de la personalidad». Según nuestro autor, tal fórmula, por otra parte «inencontrable» en la teoría marxista, representa un «pseudo-concepto mistificante, que aun designando unos hechos reales (los «abusos», las «violaciones» de la legalidad socialista», etc.) no explica «nada» de sus condiciones y de sus causas efectivas, en cuanto se contenta con buscar las razones del estalinismo, o mejor, de aquello que Althusser prefiere llamar «desviación estaliniana», en ciertos «defectos» de las prácticas de la superestructura *Jurídica,* sin poner nunca en cuestión «el conjunto de los aparatos del Estado que constituyen la superestructura (el aparato represivo, los aparatos ideológicos, por lo tanto el Partido) y sobre todo sin tocar nunca la raíz: las *contradicciones* en el proceso hacia la construcción del socialismo, y en su línea; esto es, sin tocar las formas existentes de las relaciones de producción, las relaciones de clase, y la lucha de clases... *(Umanismo e stalinismo,* cit., p. 99).

Por lo demás, tal como se nos ha revelado, circunscrita sólo a las violaciones de la *legalidad* socialista, la situación estaliniana, más allá de

las clásicas reacciones anticomunistas y antisoviéticas, podía provocar solamente, observa Althusser, dos tipos de efectos. O una *crítica de izquierda,* que habla de «desviación», y que se confía, con el objeto de *definirla,* a la búsqueda correcta de sus clases históricas fundamentales, las cuales no residen en el Hombre o en la Personalidad, sino en las relaciones de producción, en la lucha de las clases en la URSS y en la superestructura. Un tipo de crítica, en fin, que no habla solamente del derecho violado, sino también de los motivos profundos, socio-económicos e ideológicos de la violación *(Ib.,* p. 101). O bien una *crítica de derecha,* que se limita a ciertos aspectos de la superestructura jurídica y opone el Hombre y sus Derechos, o bien los «consejos obreros al «despotismo» de Stalin y de la «burocracia» maniobrada por él *(Ib.).* Interpretación esta última, que ha estado acompañada, por parte de distintos intelectuales de izquierda, de una recuperación del Marx «humanista» y precientífico: «Se arrancó otra vez a los socialdemócratas y a los clérigos (que habían tenido hasta aquel momento el monopolio, prácticamente garantizado) el *aprovechamiento* de las obras juveniles de Marx, para obtener una ideología del Hombre, de la Libertad, de la Alienación, de la Transcendencia, etc. —sin preguntarse si el *sistema* de estas nociones era idealista o materialista, si esta ideología era pequeño-burguesa o proletaria» *(Ib.,* p. 103). Althusser opina en cambio que ya ha llegado el momento de hacer una crítica cerrada de la crítica de derecha y hacer triunfar la interpretación de izquierda, hasta entonces en minoría, es más, oficialmente inexistente: «Las cosas están así: en la práctica sólo se ha oído una crítica, la segunda» *(Ib.,* p. 101).

Limitando su propia interpretación «de izquierda» a una «hipótesis» esquemática, Althusser estima que la desviación estaliniana puede ser considerada, teniendo en cuenta las diferencias debidas a la particular coyuntura rusa e internacional, como una especie de «revancha postuma» de la Segunda Internacional y de *su forma mentis* «economicística» (según nuestro autor, humanismo y economicismo representarían las dos «desviaciones burguesas» típicas y complementarias del marxismo científico). La desviación economicística estaliniana nacería de la sobrevaloración de las fuerzas productivas respecto al cambio de las relaciones de producción, o sea a la idea (errónea) según la cual *primero* se deberían construir las bases materiales del socialismo, y solamente *a continuación* se debería poner en marcha la transformación revolucionaria de las relaciones sociales, que se habrían adecuado fácilmente a la nueva fase alcanzada por las fuerzas productivas. Puesto que, Althusser, en esta búsqueda de «una salida del estalinismo hacia la restauración de una ortodoxia marxista-leninista» (C. PIANCIOLA, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra,* cit., p. 181) toma polémicamente las distancias ante las organizaciones troskistas (cfr. *Umanismo e stalinismo,*

cit., ps. 101-02), estas últimas lo han acusado rápidamente de «explicación estalinista del estalinismo» (AA. Vv., *Contre Althusser*, París, 1974). La «hipótesis» althusseriana ha encontrado al fin un desarrollo creativo en Charles Bettelheim, el cual, en *Les luttes di classe en Urss* (1974-77), tiene presente también la revolución china.

Otra constelación de problemas afrontados por el último Althusser se refieren a la crisis del PCF y, más en general, a la del marxismo mundial. Por cuanto se refiere al primer punto, Althusser, después de la quiebra política de unidad de las izquierdas institucionales francesas, publicó, en «Le Monde» de 1978, una serie de artículos fuertemente críticos hacia el PCF. En estos escritos, muy pronto recogidos en el volumen *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste,* París, 1978 (trad. ital., *Quel che deve cambiare nel partito comunista,* Milán, 1978), Althusser renunció abiertamente a los aspectos antidemocráticos, represivos y «militares» del PCF, señalando ante todo «la prohibición por parte de la dirección de abrir cualquier tribuna libre» (ob. cit., p. 7). Más allá de los numerosos análisis particulares (siempre puntuales y documentados) Althusser se muestra convencido de que el retraso de la dirección del partido en relación con las masas es debido, en definitiva, «a dos causas: por na parte al abandono de los principios marxistas del análisis concreto de las relaciones de clase, y a la influencia de la idea burguesa sobre el partido, sobre su concepción de la teoría sobre la propia práctica política por la otra» *(Ib.,* p. 28).

A pesar de esta (amarga) polémica con el PCF, el último Althusser (por lo menos el de los documentos *escritos,* precedentes a la caída psíquica) siguió alimentando una confianza substancial en el socialismo y en la doctrina de Marx, aun mostrando, a diferencia de los intelectuales del período, una franca y sufrida clarividencia por lo que se refiere a la «crisis» general del marxismo en cuanto teoría —y práctica— de la revolución mundial. En la voz «marxismo» de la *Enciclopedia Europea* él escribe en efecto: «Ser materialistas hoy significa ante todo entender que vivimos en una situación que nos impone y nos consiente trazar un primer e incompleto balance del pensamiento de Marx, de sus lagunas, de sus contradicciones y de sus ilusiones. El gigantesco desarrollo de la lucha de la clase obrera y popular en el mundo y en nuestros países, su virtualidad sin precedentes en respuesta a la ofensiva imperialista, han hecho estallar finalmente con toda su evidencia *la crisis general del marxismo,* en sus contradicciones, en sus dificultades y en sus dramas: y es una crisis ideológica, política, teórica. La explosión de esta crisis ha sido bloqueada e impedida por las formas dogmáticas del Estado estaliniano, que abocaba a la condena y al aislamiento político a aquellos que querían afrontarla. El hecho nuevo, de considerable alcance, es que las formas de este bloqueo están en proceso de desmembramiento, y que los

elementos de la crisis se vuelven, aun en su dispersión, *reconocibles* por las masas populares» (vol. VII, Milán, 1978; cfr. «Il Corriere della Sera», 12 noviembre 1978 y *Quel che deve cambiare nel partito* **comunista**, cit., ps. 107-126).

BIBLIOGRAFÍA

935-937. Obras críticas en general: AA.VV., *Notion de structure de la connaissance*, París, 1957; R. Bastide (a cargo de), *Sens et usages du terme structure*, París, 1962; M. Leroy, *Les grands courants de la linguistique moderne*, París-Bruselas, 1963; AA.VV., *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, París, La Haya, 1965; J. M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, París, 1967; S. Moravia, *La crisi della generazione sartriana*, en «Rivista di filosofia», 1967; Id., *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea*, en «Belfagor», 1968; Id., *La ragione nascosta*, Florencia, 1969; Id., *Lo strutturalismo francese*, Florencia, 1975; AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968; U. Eco, *La struttura assente*, Milán, 1968; M. Corvez, *Les structuralistes*, París, 1969; A. Schmidt, *Der strukturalische Angriff auf die Geschichte*, Frankfurt dM., 1969; AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, París, 1970; AA.VV., *Strutturalismo filosofico*, Pádua, 1970; AA.VV., *The Structuralist Controversy*, Baltimur, 1972; H. Gardner, *The Quest for Mind. Piaget Lévi-Strauss, and the Structuralist Movement*, Nueva York, 1972; M. Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporay Social Thought*, Londres-Boston, 1974; J. M. Benoist, *La révolution structurale*, París, 1975; M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, 1981; A. Bolivar Botia, *El estructuralismo. De Lévi-Straus a Derrida*, Madrid, 1985.

938-941. Sobre lingüística contemporánea: F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, París-Lausana, 1916; París, 1922; E. Buyssens, *Les langages et le discours*, Bruselas, 1943; Z. S. Harris, *Methods is Structural Linguistic*, Chicago, 1951; después (con distinto título); A. Martinet, *Structural Linguistics*, en «Anthropology Today», Chicago, 1953, ps. 576-586; Id., *Eléments de linguistique générale*, París, 1960; nueva edición revisada, París, 1969; Id., *A. Functional View of Language*, Oxford, 1962; Id., *La linguistique synchronique*, París, 1965; K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, Glendale, 1954-1960; 2ª edic., The Hague, 1967; N. Chomsky, *Syntactic Structures*; C. F. Hockett, *A course in Modern Linguistics*, Nueva York, 1958; A. A. Hill, *Introduction to Linguistic Structures*, Nueva York, 1958; R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, 1963; J. J. Katz, *The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs (N.J.), 1964; AA.VV., *Usi e significati del termine struttura*, Milán, 1965; M. Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna*, Bari, 1956; L. Rosiello, *Struttura, uso e funzioni della lingua*, Florencia, 1965; AA.VV., *L'analyse structurale du récit*, París, 1966; AA.VV., *Il Circolo linguistico di Praga. Tesi del '29*, a cargo de E. Garroni, Roma-Milán, 1966; G. Lepschy, *La linguistica strutturale*, Turín, 1966; AA.VV., *Problèmes du langage*, París, 1966; E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966; U. Eco, *La struttura assente*, cit.; Id., *Segno*, Milán, 1973; Id., *Trattato di semiotica generale*, Milán, 1975; O. Ducrot, *Le structuralisme en linguistique*, en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme*, París, 1968; J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Londres, 1968; AA.VV., *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, a cargo de U. Eco y R. Faccani, Milán, 1969; J. A. Greimas, *Semantica strutturale*, Milán, 1969; C. Segre, *I segni e la critica. Fra strutturalismo e semiologia*, Turín, 1969, 1974; E. Coseriu, *Teoria del linguaggio e linguistica generale*, Bari, 1971; G. Mounin, *F. De Saussure*, Milán, 1971; D'A. S. Avalle, *L'ontologia del segno in Saussure*, Turín, 1973; G. Graffi, *Struttura, forma e sostanza in Hjelmslev*, Bolonia, 1974; L. Heilmann-E. Rigotti (a cargo de), *La linguistica: aspetti e problemi*, Bolonia, 1974; F. Ravazzoli, *Linguistica*, Milán, 1975; G. P. Caprettini, *La semiologia. Elementi per un'introduzione*, Turín, 1976; Id., *Aspetti della semiotica. Principi e storia*, Turín, 1980; E. Rigotti, *Principi di teoria linguistica*, Brescia, 1979; B. Malmberg, *L'analisi del linguaggio nel XX secolo* (1983), Bolonia, 1985.

942-947. Principales obras de Lévi-Strauss: *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwava*, París, 1948; *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949; *Race et histoire*, París, 1952; *Tristes Tropiques*, París, 1955; *Anthropologie structurale*, París, 1958; *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962; *La pensée sauvage*, París, 1962; *Mythologiques*, París, 1964-1971, 4 vol. (I. *Le cru et le cuit;* II. *Du miel aux cendres;* III. *L'origine des manières de table;* IV. *L'home nu*); *Anthropologie structurale deux*, París, 1973.

Escritos críticos: Y. Simonis, *C. Lévi-Strauss, ou la passion de l'inceste*, París, 1968; S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia in C. Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Florencia, 1973; P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán, 1969; AA.VV., *C. Lévi-Strauss: the Anthropologist as Hero*, a cargo de E. N. Hayes y T, Hayes, Cambridg (Mass.), 1970; F. Remotti, *Lévi-Strauss. Storia e struttura*, Turín, 1971; O. Caldiron, *Lévi-Strauss. I fondamenti teorici dell'antropologia strutturale*, Florencia, 1975; S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Bolonia, 1981.

948-954. Obras de Foulcault: *Maladie mentale et psychologie*, París, 1954; *Folie et déraison, Histoire de la folie a l'age classique*, París, 1961; 2ª edi. ampliada, ivi (pero de otro editor), 1972; *Raymond Roussel*, París, 1963; *Naissance de la clinique*, París, 1963; *Les mots et les choses*, París, 1966; *L'archéologie du savoir*, París, 1969; *L'ordre du discours*, 1970; *Scritti letterari*, trad. ital., Milán, 1971; *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, París, 1973; *Surveillier et punir. Naissance de la prison*, París, 1975; *La volonté de savoir*, París, 1976; *L'usage des plaisirs*, París, 1984; *Le souci de soi*, París, 1984.

Crítica: J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, en «Revue de Métaphisique et de Morale», 1963: después en Id., *L'ecriture et la différence*, París, 1967; AA.VV., *Entretiens sur Foucault*, en «La Pensée», 1968: M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, 1969; P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milán, 1969; A. Guédez, *Foucault*, París, 1972; A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault. Archéologie et généologie*, París, 1974; nueva edic. revisada y ampliada, ivi, 1985; AA.VV., *Il dispositivo Foucault*, a cargo de F. Rella, Venecia, 1977; G. Nocolaci, *Archeologia del discorso e escieenza della storia*, Roma, 1977; J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault* (1977); E. Corradi, *Filosofia della «morte del l'uomo». Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milán, 1977; V. Cotesta, *Linguoggio, potere, individuo. Saggio su M. Foucault*, Bari, 1979; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milaán, 1981, ps. 135-166; Id., *Vita buona vita felice. Scritti di etica e di politica*, Milán, 1990, ps. 66-97; D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Roma, 1981; H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *M. Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982; I. G. Merquior, *Foucault*, Londres-Glasgow, 1985; AA.VV., *Effetto Foucault*, Milán, 1986; G. Deleuze, *Michel Foucault*, París, 1986; AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, París, 1989; E. Didier, *Michel Foucault*, París, 1989.'—Bibliografía en M. Clark, *Michel Foucault. An Annotated Bibliography*, Nuea York-Londres, 1983.

955-956. Principales obras de Lacan: *De la psychose paranoique dans se rapport avec la personalité*, seguido de: *Premiers écrits sur la paranoïa*, París, 1975; *Fetischism': The Symbolic, the Imaginary and the Real* (en colaboración con W. Granoff), en AA.VV., *Perversions: Psychodynamics and Therapy*, a cargo de S. Lorand y M. Balint, Nueva York, 1956; después, Londres, 1965, ps. 265-276; *Ouvrages*, París, 1966; *Écrits*, París, 1966; *La cosa freudiana e altri scritti*, Turín, 1972; *Lacan in Italia*, Milán, 1978; *Seminari di J. Lacan (1956-1959) raccolti e redatti da J. B. Pontalis*, con una bibliografía de Michel De Wolf, Parma, 1979.—Por lo que se refiere a los textos del seminario, elegimos seguidamente los títulos originales de los volumenes: *Livre I. Les ecrits téchniques de Freud. 1953-1954; Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la técnique de la psychanalyse. 1954-1955; Livre III. Les psychoses. 1955-1956; Livre IV. La relation d'objet et les structures freudiennes. 1956-1957; Livre V. Les formations de l'inconscient. 1957-1958; Livre VI. Le désir et son interprétation. 1958-1959; Livre VII. L'éthique de la psychanalyse. 1959-1960; Livre VIII. Le transfert. 1960-1961; Livre IX. L'identification. 1961-1962; Livre X. L'agoisse. 1962-1963; Livre XI. Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse. 1963-1964; Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. 1964-1965; Livre XIII. L'objet de la psychanalyse. 1965-1966; Livre XIV. La logique du fantasme. 1966-1967; Livre XV. L'acte psychanalitique. 1967-1968; Livre XVI. D'un autre à l'Autre. 1968-1969; Livre XVII. L'invers de la psychanalyse. 1969-1970; Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. 1970-1971; Livre XIX. ...ou pire. 1971-1972; Livre XX. Encore. 1972-1973; Livre XXI. Les nonupes errent. 1973-1974; Livre XXII. R.S.I. 1974-1975; Livre XXIII. Le sinthome. 1975-1976; Livre XXIV. L'insu que sait et de l'une béuve s'aile à mourre. 1976-1077; Livre XXV. Le moment de conclure. 1977-1978; Livre XXVI. Lapatologie et le temps. 1978-1979.*

Escritos críticos: J. Deschamps, *Psychanalyse et strcturalisme*, en «La pensée», 1967; C. Melli, *Lacan: psicoanalisi e linguistica*, en «Lingua e stile», III, 1968, 3, ps. 295-305; J. M. Palmier, *Lacan*, París, 1969; A. Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruselas, 1970; J.-B. Fages, *Comprendre Jacques Lacan*, París, 1971; M, Francioni, *Psicanalisi, linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Turín, 1973; Id., *La psicolinguistica freudiana secondo Lacan*, en «Filosofia», XXIX, 1973, 1, ps. 35-52; H. Lang, *Die Sprache und das Unbewusste. J. Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt d.M., 1973; J. P. Muller-W. Richardson, *Lacan and Language. A. Reader's Guide to «Ecrits»*, Nueva York, 1982; M. Gensabella, *L'oggeto perduto. Desiderio e verità in Jacques Lacan*, Napoles, 1985.

960-964. Principales obras de Althusser: *Montesquieu. La politique et l'histoire*, París, 1959, 1969; *Freud e Lacan*, en «La Noucelle critique», 1964, 161-162; *Pour Marx*, París, 1965; *Lire Le Capitl* (con J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar y R. Establet), París, 1965, 2 vol.; *Lénine et la philosophie*, París, 1969; *Réponse à John Lewis*, París, 1973; *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, 1974, 2 vol. (se trata de un curso de filosofía dado en 1967); *Élements d'autocritique*, París, 1974; *Positions*, París, 1976; *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, París, 1978.

Escritos críticos: G. Besse, *Deux questions sur un article de Louis Althusser*, en «La pensée», 107, febrero 1963, ps. 52-62; M. Dufrenne, *Pour l'homme*, París, 1965; E. Bottigelli, *En lisant Althusser*, en «Raison présente», 1967, 2, después AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, a cargo de V. Leduc, París, 1970, ps. 39-66; A. Glucksmann, *Un structuralisme ventriloque*, en «Les Temps modernes», 1967, 250, ps. 1557-1598; H. Lefebvre, *Sur une interprétation du marxisme*, en «L'homme et la société, 1967, 4, ps. 3-22; Id., *Les paradoxes d'Althusser*, ivi, 1970, 13, ps. 3-37; G. Mantovani, *Sul marxismo strutturalista di Althusser*, en «Rivista di

filosofia neoscolastica», 1967, 6, ps. 726-751; J. Hyppolite, *Le «scientifique» et l'«idéologique» dans une perspective marxiste*, en «Diogène», 1968, 64, ps. 33-34; G. Vacca, *Althusser, materialismo storico e materialismo dialettico*, en «Angelus Novus», 12-13, 1968, ps. 24-26; R. Aron, *D'une sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires. Sartre et Althusser*, París, 1969; M. Barale, *Sul rapporto di scienza e ideologia in Althuser*, en «Aut-Aut», 1969, 111, ps. 26—39; F. George, *Lire Althusser*, en «Les Temps modernes», 1969, 275, ps. 1921-1962; A. Schmidt, *Der Strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, Frankfurt d.M., 1969; M. Godelier-L. Sève, *Marxismo e strutturalismo*, Turin, 1970; P. Vaquero, *Althusser o el estructuralismo marxista. Estudio de una polémica entre marxistas*, Algorta, 1970; *número monográfico de «Aut-Aut»*, 1971, 121 (participación de E. Paci, P. A. Rovatti, M. Barale, P. Piccone); F. Paris, *Pratica teorica e pratica politica: il nesso teoria-prassi in L. Althusser*, en «Aut-Aut», 1971, 122, ps. 69-93; C. Prado Junior, *Estructuralismo de Lévi Strauss y marxismo de L. Althusser*, Sao Paulo, 1971; A. Roies, *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, 1971; J. D. Robert, *Rapports de l'idéologique, du scientifique et du philosophique chez Althusser, d'apres ses écrits les plus récents*, en «Tijdschrift voor Philosophie», 1971, ps. 279-382; Id., *Autour d'Althusser*, en «Archives de philosophie» 1972, ps. 127-147 y 611-648; M. Montanari, *Althusser, la filosofia e la rivolozione proletaria*, en «Classe», 6, noviembre 1972, ps. 381-416; F. Fistetti, *Politica, filosofia, scienza. Note su L. Althusser*, en «Classe», 6, noviembre 1972, ps. 417-441; A. Prontera, Il naufrafgio della libertà. Saggio su Althusser, Manduria, 1972; C. Zanchettin, *L'epistomologis marxista di L. Althusser*, en «Il Mulino» 1972, 220, ps. 257-279; A. Lipietz, *D'Althusser à Mao*, en «Les Temps modernes» 1973; P. A. Rovatti, *Filosofia e politica. Il caso Althusser*, en «Aut-Aut», 1974, 142-143, ps. 61-69; S. Karsz, *Théorie politique: L. Althusser*, París, 1974; F. Botturi, *Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*, Milán, 1976; P. Latorre, *Scienza e ideologia. La sfida antistoricistica e antiumanista di L. Althusser*, Roma, 1976; A. Segura Naya, *El estucturalismo de Althusser*, Barcelona, 1976; F. Azzaro, *Althusser e la critica*, Roma, 1979; P. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Florencia, 1980; F. A. Cappelletti, *Una teoria per la politica. Althusser nella cultura francese contemporanea*, Pisa, 1980; AA.VV., *La cognizione della crisi*, Milán, 1986.



ÍNDICE DE NOMBRES

INDICE DE NOMBRES

Van en cursivas los autores citados únicamente en referencia a las bibliografías
Van en negritas los números que refieren a las páginas
en donde el autor es tratado más extensamente

B

C

H

I

J

K

M

N

O

P

S

T